This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600059185Y

UEBER DIE BEDEUTUNG

DER

EINBILDUNGSKRAFT

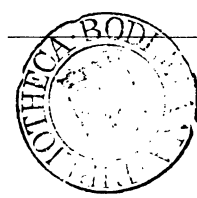
IN DER PHILOSOPHIE

KANT'S UND SPINOZA'S.

VON

J. FROHSCHAMMER

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MÜNCHEN.



MÜNCHEN.

THEODOR ACKERMANN.

1879.

265. i. 524.

Vorrede.

Die Philosophie Kant's und Spinoza's, dieser beiden Philosophen, welche in der modernen Welt den nachhaltigsten Einfluss ausgeübt haben und ausüben, ist in neuester Zeit Gegenstand vielfacher Behandlung, Darstellung, Erklärung und Kritisirung geworden, und insbesondere hat sich um Kant's philosophische Leistung eine ungemein reiche Literatur angeschlossen, um deren Verständniss und richtige Würdigung zu fördern. Indess wurde dabei doch ein nach unserm Dafürhalten äusserst wichtiges, ja bestimmendes Element in beiden Philosophien zu wenig berücksichtigt und gewürdigt — wenn auch allerdings nicht ganz unbeachtet gelassen, von einigen sogar mit Nachdruck betont, — nämlich die Einbildungskraft bei Kant, die Imaginatio bei Spinoza. So erschien es sach- und zeitgemäss, gerade diesem Gegenstande eine eingehendere Untersuchung zu widmen und dadurch, wie ich glaube, eine Lücke in der Darstellung und Würdigung beider auszufüllen. Es lag diess um so näher, als dadurch zugleich Veranlassung geboten ward, die Bedeutung, welche ich in meinem Versuche: „Die Phantasie als Grund-

princip des Weltprocesses" dieser zugetheilt, damit zu vergleichen und dadurch vielleicht auch manches der Vorurtheile zu überwinden, welche gegen diese Auffassung und Weltbedeutung der Phantasie noch bestehen und sich vielfach gar hartnäckig zu erhalten suchen. — Auch das Verhältniss der beiden in Frage stehenden Philosophen selbst wird dabei einige Beleuchtung und richtige Bestimmung erfahren können; denn es zeigt sich dabei, dass die Weltauffassungen beider dem Wesen nach sich nicht so vollständig fremd und so grundverschieden sind, wie man gewöhnlich meint, dass sie vielmehr gerade durch die Bedeutung, welche sie der Einbildungskraft oder Imagination geben, in merkwürdigem Grade übereinstimmen, insofern dem Einen die Welt (Natur) für das menschliche Erkennen nur ein phänomenales Dasein hat, für den Andern in ihren Gestaltungen und Aenderungen nur durch Imagination existirt. Allerdings besteht auch eine grosse, fundamentale Verschiedenheit zwischen beiden, da der Eine die theoretische Aufgabe der menschlichen Wissenschaft darin findet, sich auf die Erscheinungswelt zu beschränken und diese in ihrem nothwendigen, gesetzmässigen Wesen und Zusammenhang zu erkennen, der Andere aber darin, dieses Imaginationsgebiet aufzulösen, zu überschreiten und, sich in den Gesichtspunkt des Absoluten versetzend, nur das Ansich davon zu beachten und geltend zu machen. Diese Verschiedenheit ändert indess nichts an der Aehnlichkeit ihrer Auffassung der Welt als solcher und an der Rolle, welche sie der Einbildungskraft bezüglich des Dasein's, des Wesens und der Entwicklung derselben (soweit von solchen die Rede sein kann) zutheilen. — Diese vorläufige Andeut-

ung mag genügen, zu zeigen, dass es nicht ein gar so abentheuerliches, philosophisch von vorne herein unzulässiges Beginnen ist, die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses objectiv und subjectiv aufzufassen — wie es so Manchen erscheint. Wer die Sache selbst in ihrer eingehenden Darstellung einer genaueren Prüfung unterzieht, wird, meine ich, zu einer besonneneren und richtigeren Würdigung kommen, als sie bei manchen Fachphilosophen üblich ist. Dass in meinem Versuche weiter gegangen ist als es früher in dieser Richtung geschah, ist selbstverständlich; aber es ist auf einem Wege fortgeschritten, der vorbereitet, geöffnet und, schon, wenn auch ohne klares Bewusstsein und ohne Entschiedenheit betreten war. Dass endlich in der Untersuchung die genetischen Versuche der modernen Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft in Betracht gezogen und verwerthet werden, braucht wiederum kaum erst noch gerechtfertigt zu werden. — Eine Extravaganz des Wissenwollens würde nur mit Unrecht in dem Unternehmen erblickt werden. Der menschliche Geist hat sicher Schranken seiner Kraft und Erkenntniss, aber niemals und von Niemanden können in gegebener Zeit diese Schranken sicher angegeben werden. Die Forschung hat daher unbeschränktes Recht. Und sie muss sich stets hohe, ja höchste Ziele setzen, denen sie nachstrebt, wenn sie Bedeutendes erreichen, über die gemeine Auffassung der Dinge hinauskommen und die grossen Räthsel des Daseins wenigstens erkennen, wenn nicht lösen soll. Diess gilt insbesondere von der Philosophie. Sie hat damit begonnen, sich die höchste Aufgabe zu stellen, die nämlich, Urgrund und Wesen des Daseins zu ergründen. Diess Streben

führte zur Beobachtung, zur Durchforschung znnächst der äusseren, dann der innern, geistigen Natur und daraus gingen, gleichsam als Nebengewinn die übrigen Wissenschaften fast sämmtlich hervor, insbesondere die Naturwissenschaft. Denn das Höchste muss von den Menschen angestrebt werden, wenn alle ihre Kräfte geweckt und in Thätigkeit gesetzt und wenn die gemeinen Anschauungen und Gewöhnungen aufgegeben werden sollen. Ist es doch auch im Gebiete der Kunst und Gewerbe nicht anders. Es muss auch da Grosses, Ungemeines, ja unmöglich oder ungeheuerlich Erscheinendes, angestrebt werden, wenn die Kräfte geweckt und geübt, Erfindungen gemacht und Fortschritte erzielt werden sollen. Denn selbst wenn das Hauptziel nicht erreicht wird, ja sich als unerreichbar zeigt, ist doch der Nebengewinn so gross und mannigfaltig, dass eine allgemeine Förderung in geistiger und physischer Beziehung daraus hervorzugehen pflegt. Wo man sich nur mit dem Gewöhnlichen, Alltäglichen, mit den hergebrachten Hütten, Geräthschaften u. s. w. begnügt, da verharren die Völker, wie die Geschichte bezeugt, in Unkultur und Barbarei; erheben sich nicht, sondern sinken immer tiefer. So wird sich wohl auch in der Gegenwart, die Philosophie grosse, zunächst Manchen wie ungeheuerlich erscheinende Ziele setzen dürfen, um lebendig zu bleiben, energisch zu streben und Fortschritte zu machen. Insbesondere darf sie nicht auf Welterklärung aus Einem Grundprincip verzichten; denn wenn dieselbe auch nicht ganz gelingt oder sich zuletzt als einseitig erweist, so ist sie doch Veranlassung, dass in Einer Richtung die Dinge möglichst genau erforscht werden, und verhindert wird, dass die Phi-

losophie in ein bloss fragmentarisches oder skeptisches Irrlichteliren verfalle. Am wenigsten wird sie sich dazu verstehen dürfen, etwa blos an die Materie und die mechanischen Gesetze sich zu halten und diesen in naiver Weise abfragen zu wollen, was denn eigentlich der denkende Geist sei (der doch selbst die Frage stellt und forscht und allenfalls auch antwortet und zuletzt doch nur in sich selbst die Gewähr für die Richtigkeit der Antwort der Materie hat). Aber auch mit dem bequemen Skepticismus darf sie sich nicht begnügen, der sowohl des Glaubens als des Nichtglaubens und selbst auch der wissenschaftlichen Forschung sich entschlagen will — so wenig als mit dem Dogmatismus, der einfach an das Gegebensein sich hält. Aber ebenso wenig kann und darf endlich die philosophische Forschung bei dem blossen Kriticismus stehen bleiben, der ja stets nur eine bestimmte Uebergangsstufe in der Geschichte der Philosophie bezeichnet und nur als kritische und negative Vermittlung einer höheren positiven Philosophie Zweck und Bedeutung hat, nicht reiner Selbstzweck sein kann. Es lag auch in Kant's Vermögen nicht, dem philosophischen Forschen für immer eine feste, unverrückbare Schranke zu bestimmen.

München im Juni 1879.

Der Verfasser.

INHALT.

	Seite
Vorrede	I—VII
I.	
Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Kant'schen Philosophie	1—114
Einleitung	3—7
I. Die Einbildungskraft in der transscendentalen Aesthetik	8—18
II. Die Einbildungskraft in der transscendentalen Analytik	19—51
III. Transscendentale Dialektik und Einbildungskraft . .	51—75
IV. Die praktische Vernunft und die Einbildungskraft .	75—91
V. Urtheilskraft und Einbildungskraft	91—114
II.	
Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft (Imagination) in der Philosophie Spinoza's	115—172
Einleitung	117—125
I. Die Erkenntnissarten und ihr Verhältniss zu einander	125—141
II. Vom Wesen der Imagination	141—147
III. Leistungen der Imagination	147—157
IV. Die Imagination in praktischer Beziehung	157—162
V. Die Imagination als Grund der Welterkenntniss und der Welt selbst	162—172

I.

UEBER DIE BEDEUTUNG

DER

EINBILDUNGSKRAFT

IN DER

KANT'SCHEN PHILOSOPHIE.

Dass die Einbildungskraft, sowohl die productive als die reproductive in Kant's Philosophie, zunächst in erkenntnisstheoretischer Beziehung von grosser, entscheidender Bedeutung ist, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein angesichts der eigenen Aussprüche Kants hierüber und der Rolle, welche dieselbe gerade an den wichtigsten Punkten seiner Untersuchungen in der „Kritik der reinen Vernunft" zu spielen hat. Er führt sie zuerst ein als Vermögen der „Synthesis", unter welcher er in ihrer allgemeinsten Bedeutung die Handlung versteht, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniss zu begreifen — wobei dieselbe rein ist, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist. Kant bezeichnet dabei die Einbildungskraft als „eine blinde, obgleich unentbehrliche Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden; der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind."*) Mit dieser Auffassung der Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis in Uebereinstimmung spricht er sich auch später aus, wo er vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe handelt und die Einbildungskraft als das Vermögen bezeichnet, Schemata zu produciren, d. h. unbestimmte Bilder zum Behufe der Anwendung der Kategorieen, oder als Vermögen des allgemeinen Verfahrens einem Begriffe sein Bild zu ver-

*) Krit. d. r. V. S. 109 vgl. S. 654. (Hartenstein'sche Ausg. S. W).

schaffen.*) Hierbei bemerkt er: „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raum), ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig congruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäss einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt und ist ein transscendentales Produkt der Einbildungskraft . . .**)

Bezeichnet Kant in diesen und vielen anderen Stellen die Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung zur Einheit der Erkenntniss oder der Vorstellungen in Urtheilen, so erklärt er anderwärts dieselbe auch noch als das „Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen". ***) Damit ist die Einbildungskraft auch als Vermögen der Thesis aufgefasst, und Kant unterscheidet sie in productive und reproductive Einbildungskraft, insofern sie sich entweder mit Spontaneität bethätigt, oder ihre Synthesis lediglich nach empirischen Gesetzen, nämlich denen der

*) Krit. d. r. V. 159—160.

**) A. a. O.

***) Krit. d. r. V. S. 141. Vgl. S. W., Bd. X, (Anthropologie) S. 153, 171 ff.

Association, vollzieht. — Beginn und Verlauf des Erkenntnissprocesses ist also nach Kant's ausdrücklichen Worten durch die Einbildungskraft bedingt, und dass das menschliche Erkennen nie ganz derselben oder ihrer Gebilde entbehren könne, spricht er ebenso entschieden aus: „Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahiren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unsern Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung, (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung sein muss) unterlegt würde? Wenn wir hernach von dieser concreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen, so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist und eine Regel des Denkens überhaupt enthält*).

Bedenkt man nun das Verhältniss, in welchem bei Kant die Erkenntniss und deren Inhalt, die Erscheinungs-Welt, zu einander stehen, so ist unschwer einzusehen, dass auch für diese selbst die Einbildungskraft von wesentlicher Bedeutung ist. Die Erkenntniss, soweit sie eigentliche, theoretische Wissenschaft ist, bezieht sich bei Kant nur auf Phänomene und diese selbst entstehen oder sind als solche für den Menschen nur durch seine Erkenntnissorgane und in seiner Erkenntniss. Nun ist die Einbildungskraft (Phantasie, Imagination) auch nach Kant'scher Auffassung wesentlich die Fähigkeit, Bilder und deren Verbindung miteinander, deren Beziehung zu einander vorzustellen und darzustellen, so dass durch sie die Welt der Erscheinungen für das mensch-

*) „Was heisst: sich im Denken orientiren?“ S. W. Bd. I. S. 121. (Hartenstein'sche Ausg.)

liche Bewusstsein producirt wird und existirt. Phantasie ist der ursprünglichen Bedeutung nach in der That nichts anders als das Vermögen, Phänomene zu bilden, hervorzubringen für das menschliche Bewusstsein und Dasein; die Fähigkeit also, das an sich Verborgene zur Erscheinung zu bringen auf Anregung des unerkennbaren Ansich, und eine Erkenntniss zu gewinnen durch Schaffung einer phänomenalen Welt, auf welche sich der ganze theoretische Erkenntnissapparat nach Kant'scher Auffassung bezieht. Auch lässt Kant selbst die Einbildungskraft zugleich an der Sinnlichkeit und am Verstande participiren und zwischen beiden die Mittlerrolle spielen. Daher wohl entsteht hie und da nach seiner Darstellungsweise der Schein, als ob die Einbildungskraft nicht eine besondere, eigenthümliche Fähigkeit der menschlichen Natur sei, sondern ein Produkt der Wechselwirkung jener beiden, während er sie doch sonst und im Allgemeinen sehr bestimmt als eine selbstthätige (spontane) Kraft bezeichnet und behandelt. Wenn z. B. die Einbildungskraft etwa als „Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit" (den inneren Sinn) aufgefasst zu sein scheint, so kann diess nicht in strengem Sinne zu nehmen sein, weil dabei der Verstand direct auf die Sinnlichkeit müsste wirken können — was doch der ganzen Lehre vom Schematismus widerspricht, bei welchem die Einbildungskraft wesentlich die Vermittlerin bildet zwischen Verstand und Sinnlichkeit (und zwar gerade dem innern Sinn). Ebensowenig kann sie ernstlich als „Wirkung der Einheit der Apperception" betrachtet werden, sondern nur von dieser in ihrer synthetischen Function bedingt erscheinen, während hinwiederum die Einheit der Apperception selbst sich actualisirt und geltend macht durch Vermittlung der Einbildungskraft — wie später gezeigt werden soll.*) Woher die Einbildungskraft selbst, sowohl die reine oder productive, als die empirische, reproductive **)

*) Vgl. Krit d. r. V. S. 652, 655 — 656 (S. W. Bd. II.)

**) S. W. W. Bd. X. S. 171.

stamme oder wie sie entstehe, hat Kant nicht näher erklärt oder untersucht, wie er bezüglich aller Kräfte des Geistes von dem thatsächlichen Gegebensein derselben ausgeht und durch Analyse ihr Wesen, ihre Function und Bedeutung zu bestimmen sucht, ohne sich auf Untersuchung genetischer Probleme näher einzulassen.

Geht schon aus diesen ausdrücklichen Erklärungen Kant's über die Einbildungskraft unzweideutig hervor, dass sie in seiner Theorie für das Erkennen und damit auch das Sein des phänomenalen Daseins die grösste Wichtigkeit habe, so ist der folgenden Untersuchung die Aufgabe gestellt, näher zu bestimmen, welche Rolle thatsächlich dieselbe in Kants ganzer Philosophie zu spielen hat. Zu diesem Zwecke haben wir die wichtigsten Theile dieser Philosophie und die Bethätigung der Einbildungskraft in jedem derselben kurz in Betracht zu ziehen. Zuerst soll diess geschehen bezüglich der drei Haupttheile der „Kritik der reinen Vernunft", nämlich der transscendentalen Aesthetik, der transscendentalen Analytik und der transscendentalen Dialektik; dann ist zu prüfen, ob auch in der „Kritik der praktischen Vernunft" die Einbildungskraft eine wesentliche Wirkung ausübt, und wenn diess, worin dieselbe besteht; und endlich ist die „Kritik der Urtheilskraft", wie sich von selbst versteht, in ganz besonderem Maasse für unsere Untersuchung von Wichtigkeit, da in ihr der Einbildungskraft eine ausdrücklich anerkannte Hauptrolle zukommt.

I.

Die Einbildungskraft in der transscendentalen Aesthetik.

1. Die transscendentale Aesthetik ist bei Kant die Untersuchung über die apriorischen, mit dem Erkenntnissvermögen selbst gegebenen Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung. Als solche werden Raum und Zeit als Grundformen der Sinnlichkeit aufgefasst, während die Empfindung als Quelle oder Kanal gilt, wodurch das Inhaltliche oder das empirische Material für jene apriorischen, an sich reinen, leeren Formen geliefert wird. Raum und Zeit werden demgemäss von Kant nicht als äussere, objective Realitäten, Dinge oder Eigenschaften von Dingen betrachtet, sondern werden vielmehr als sinnliche Anschauungsformen des Erkenntnisssubjects aufgefasst, wodurch alle menschliche Erkenntniss ihren Grundcharakter erhält, den nämlich, dass sie sich blos auf das sinnlich Erscheinende, auf Phänomene beziehen kann, nicht auf das zu Grunde liegende verborgene Wesen oder Ansich der Dinge. Bekanntlich ist durch diese Auffassung zugleich sowohl der realistische als der idealistische Charakter der Kant'schen Philosophie begründet; der realistische, weil nichts als wirklich erkennbar betrachtet wird, was nicht in den Formen der Sinnlichkeit in das Bewusstsein kommt, der idealistische, weil die Erkenntniss wesentlich nur durch die sinnlichen Anschauungsformen des Subjects, Raum und Zeit zu Stande kommen kann, also ihre Wurzel durchaus in dem Erkenntnissvermögen des Subjectes selber hat. Ob Raum und Zeit für Kant blos subjective Anschauungsformen, sowie die räumlich-zeitlichen Erkenntnissobjecte blos Gebilde des erkennenden Geistes selber seien, ohne äussere,

vom Subject unabhängige Realität, wie das gewöhnliche empirische Bewusstsein und Handeln sie betrachtet, mag hier dahin gestellt bleiben. Genug, für das sinnliche Wahrnehmen in Raum und Zeit müssen diese als ursprüngliche, mit der sinnlichen Natur selbst gegebene Anschauungsformen im Geiste des Menschen (als „bereit liegend" bei Beginn der Wahrnehmung) angenommen werden. Wir nehmen also die Dinge in Raum und Zeit wahr, nicht weil sie in einem von unserem Erkenntnissvermögen verschiedenen, äusserlich existirenden Raume sind, sondern weil unser Geist so organisirt ist, dass er die Dinge unter den Formen des Raumes und der Zeit wahrnehmen muss; und zwar die inneren, die Gegenstände des innern Sinnes, unter der Form der Zeit, die äusseren unter der Form des Raumes und zugleich, insofern sie innerlich zu Vorstellungen werden, unter der Form der Zeit. An sich aber gewähren beide noch keine wirkliche, inhaltliche Erkenntniss, sondern sind eben nur die nothwendigen Formen, in welche das Erkenntniss-Material, das durch die Empfindung (Sinnenthätigkeit) gewährt wird, zum Behufe wirklicher Anschauung eingebildet werden muss.

Zur Begründung dieser Auffassung von Raum und Zeit als apriorischer Anschauungsformen des Subjects, weist Kant vor Allem darauf hin, dass ohne sie Räumliches und Zeitliches gar nicht wahrgenommen werden könnte, dass sie also Grundbedingung der empirischen Wahrnehmung seien, demnach dieser vorhergehen müssen und darum nicht erst aus ihr erfahren oder gewonnen werden können. Auch würden nothwendige und allgemein gültige Urtheile (Wahrheiten), die sich auf Wesen und Eigenschaften von beiden gründen, nicht möglich und daher nicht thatsächlich sein, wenn Raum und Zeit nur aus der Empirie gewonnen würden, da empirische Wahrnehmungen nie Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit begründen können. Mathematik als apriorische Wissenschaft mit nothwendigen und allgemeingültigen Wahrheiten ist darum möglich, weil Raum

und Zeit apriorisch im Geiste sind; und zwar nicht als abstracte Begriffe, sondern als Anschauungen (mit dem Charakter der Unendlichkeit). Dadurch sind in der Mathematik synthetische Urtheile a priori möglich, d. h. Urtheile, welche nicht eine blosse Erläuterung des Subjects des Urtheils durch das Prädikat geben, indem sie, nur aus jenem entwickeln, was in ihm schon enthalten ist, sondern die eine Erweiterung der Erkenntniss gewähren, indem sie, ohne der Erfahrung zu bedürfen, zum Subjecte eine (neue) Eigenschaft als Prädikat hinzufügen blos durch die Kraft des Geistes, speciell hier durch die apriorische Macht der Anschauung (in Raum und Zeit). — Die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit von Raum und Zeit und demgemäss die Apriorität derselben im erkennenden Geiste geht ferner nach Kant auch daraus klar hervor, dass wir zwar alles Räumliche und Zeitliche hinwegzudenken vermögen, Raum und Zeit selbst aber nicht. Demzufolge müssen sie mit dem erkennenden Subjecte selbst gegeben sein, nicht erst von Aussen, durch Wahrnehmung des Räumlichen und Zeitlichen als Anschauungen oder Begriffe gewonnen werden. — Raum und Zeit sind also Anschauungsformen im Subjecte, nicht Dinge an sich, ausser demselben, als welche sie wirklich „Undinge" wären; und sie sind a priori im Subjecte, werden also nicht erst durch Erfahrung gewonnen; bedingen, ermöglichen vielmehr alle Erfahrung. — So begründet sich der Satz, dass wir die Dinge als räumliche und zeitliche anschauen, nicht weil sie (objectiv) im Raume und in der Zeit sind, sondern weil unser Erkenntnissvermögen so organisirt ist, dass wir dieselben nur in oder mit diesen Anschauungsformen wahrnehmen können.

2. Prüfen wir nun, ob bei dieser Auffassung von Raum und Zeit die Einbildungskraft irgend in Betracht komme und welche Rolle sie dabei spiele. Raum und Zeit sollen als subjective Anschauungsformen im Geiste sein und dadurch die Wahrnehmung des Räumlichen und Zeitlichen bedingen. Dieses apriorische Vorhandensein im Erkenntnissvermögen

kann doch wohl nicht so gemeint sein, als ob diese beiden als wirkliche, gleichsam todte Formen oder Gefässe im Geiste bereit lägen zur Aufnahme von empirischem Material zum Behufe der Erkenntniss! Offenbar kann es sich vielmehr nur um subjective Möglichkeit oder lebendige Fähigkeit handeln, Raum und Zeit innerlich, subjectiv gleichsam zu produciren und anzuschauen und Räumliches und Zeitliches dadurch wahrzunehmen. Solch' subjectives Produciren und Schauen ist aber wesentlich Sache der Einbildungskraft. Nicht todte Formen also sind Raum und Zeit im menschlichen Erkenntnissvermögen, sondern lebendige Fähigkeit und Function der nach aussen und innen gestaltenden Einbildungskraft. Selbst ohne Inhalt und sachliche Formen können beide nur durch Einbildungskraft für das Bewusstsein producirt werden, da diess ohne alle Bildlichkeit gar nicht möglich ist. Der sogenannte reine Raum und die reine Zeit müssen also schon als Producte oder Functionen der Einbildungskraft aufgefasst werden, und ebenso Alles, was aus ihnen a priori, vor oder ohne Erfahrung folgt. Daher müssen selbst die geometrischen Axiome, — die nach Kant wegen ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht aus der Erfahrung stammen können, sondern als apriorische Erkenntnisse zu betrachten sind, und zwar nur aus der Anschauung, nicht aus dem Verstande, — wesentlich als Producte der Einbildungskraft aufgefasst werden. Man verfolge nur den Vorgang, der bei der Erkenntniss eines solchen Axioms, z. B. dass zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie möglich ist, und man kann unschwer finden, dass die Einsicht davon allenthalben durch Bethätigung der Einbildungskraft bedingt und realisirt ist. Zunächst wird das Sachliche dabei durch dieselbe producirt oder rein (unempirisch) angeschaut, dann aber die axiomatische Wahrheit davon selbst, positiv wie negativ, in der Anschauung als nothwendig und nicht anders sein-könnend erfasst, also, dass es so ist und sein muss, und dass es nicht anders sein kann,

erschaut und in's Licht des Bewusstseins gebracht. Die Erkenntniss ist dabei nur anschaulich, nur durch Anschauung zu gewinnen und also ebenso Product der Einbildungskraft, wie die Anschauung selbst. Freilich nur die anschauende Erkenntniss, nicht die Sache selbst, die an sich unabhängig ist vom einzelnen Subjecte und von diesem nicht gemacht, sondern durch dasselbe nur zur Offenbarung, zum Bewusstsein gebracht werden kann. Kant selbst sagt diess ja auch ausdrücklich: „Auf die successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffes der äusseren Anschauung zu Stande kommen kann; z. B. zwischen zwei Punkten ist nur Eine gerade Linie möglich, zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein etc." *)

Wie der reine Raum und die reine Zeit nur durch Einbildungskraft sind, sich actualisiren und nothwendige Anschauungen ergeben, und ohne sie nicht oder nichts wären, so ist auch der empirische Raum und die empirische Zeit, das Räumliche und Zeitliche, das den sachlichen Inhalt von beiden bildet, für das menschliche Erkennen nur durch die Einbildungskraft, die productive und reproductive. Bekanntlich können nach Kant weder die allgemeinen Denkformen, Kategorien, noch die Anschauungsformen, Raum und Zeit, für sich allein einen sachlichen, objectiven Inhalt für die Erkenntniss gewähren, und wo doch ein solcher dadurch gewonnen und dargestellt werden will, da entsteht ihm die Scheinwissenschaft, bestehend aus Hirngespinnsten. Soll eine sachliche Erkenntniss entstehen, so muss die Empfindung das Material, die Realität dazu liefern (die aber freilich für sich auch keine Erkenntniss gewähre, da sie blos subjectiv

*) Krit. d. r. V. S. 176 bezüglich der Zeit S. 181.

sei). In der Empfindung gibt sich das Objective, das Ansich der Dinge kund und diese Affection wird in die Anschauungsformen von Raum und Zeit aufgenommen, dadurch zur Erscheinung gestaltet, auf welche dann erst die Denkformen angewendet werden können, um wirkliche Erkenntniss oder Erfahrung zu gewinnen. Auch diese Empfindungs-Affectionen nun müssen, damit sie Anschauungsformen annehmen und zu Erscheinungen werden, durch die Einbildungskraft Gestaltung erhalten. An sich werden nur zusammenhangslose, confuse Eindrücke erreicht durch Empfindung (die wohl als eigentliche Bethätigung der Sinnlichkeit betrachtet werden muss, während Raum und Zeit die Formen derselben sind). Erst die Einbildungskraft formt Bilder, Gestalten, Gegenstände daraus in der Stufenfolge der Apprehension oder ersten Erfassung und Gestaltung des Empfindungs-Materials, dann der Reproduction in der Einbildungskraft und endlich der Recognition im Begriffe, um die volle Identität festzuhalten und zu sichern. Diese letztere ist, obwohl schon begrifflicher Art, doch auch noch durch die Einbildungskraft bedingt, da ohne sie eine Anwendung der Kategorien auf das Empfindungsmaterial und die Anschauung nicht möglich ist, wie die Kant'schen Ausführungen in der transscendentalen Analytik darzuthun suchen.

Die Empfindung selbst aber, zu welcher die Impulse vom Ding an sich kommen, ist wohl durch die Sinnesorgane vermittelt. Auch die Thätigkeit dieser Sinnesorgane wird aber von Kant auf die Einbildungskraft zurückgeführt — wie er ausdrücklich hervorhebt und als seine besondere und eigenthümliche Entdeckung betont. Er sagt: „Dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegen-

stände zu Wege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird".*) Beobachtung und Consequenz drängen freilich noch weiter, zur Anerkennung nämlich, dass nicht blos in der Sinnesthätigkeit, sondern schon in der Sinnesbildung die Einbildungskraft oder vielmehr ein objectiv- oder realwirkendes Analogon davon wirksam sei und zwar in Verbindung mit Verstandesbethätigung, ebenfalls objectiver, realer Art.**)

Ueber beide Formen der Anschauung, Raum und Zeit, sind weiter keine Bestimmungen gegeben, als dass sie eben zwei Arten der Sinnlichkeit sind, zwei Arten sinnliche Wahrnehmungen zu haben, wovon Raum als die Form der äusseren Anschauung aufgefasst ist, Zeit als die Form innerer Wahrnehmung; welche letztere Form auch die äusseren Anschauungen annehmen müssen, wenn sie zum Bewusstsein gelangen. An beiden aber wird apriorische und empirische Bethätigung unterschieden — wobei die erstere den Impuls

*) Krit. d. r. V. S. 654 Anm.

**) Würde Kant diess entschieden beachtet und anerkannt haben, dann würde die schroffe Trennung von Sinnlichkeit und Verstand und blos sinnlicher und rationaler Erkenntniss nicht in dem Masse zur Geltung gekommen sein, wie es geschah. Uebrigens fehlt es nicht an Stellen, die andeuten, dass Kant doch auch schon in der sinnlichen Wahrnehmung, in der Bildung von Vorstellungen den Verstand mit den Kategorieen thätig sein lässt, so dass derselbe schon bei der Apprehension, bei der Bildung von Anschauungen und Vorstellungen durch Verbindung des Mannigfaltigen des Empfindungsmaterials wirksam erscheint. Vgl. Krit. d. r. V. S. 147, 148. Freilich sagt Kant auch hinwiederum: „Anschauung bedarf der Funktion des Denkens in keiner Weise" (Krit. d. r. V. S. 122). Diess kann indess nur in abstracter Weise, zum Behufe der strengen Analyse beider Momente der Erkenntniss gemeint sein, da diese Behauptung mit andern (z. B. Krit. d. r. V. S 127) in zu schroffem Widerspruch stünde.

und die Verwirklichung rein durch die (productive) Einbildungskraft erhält, die letztere sie durch Empfindung und das synthetische Wirken der Einbildungskraft empfängt. Doch auch bei der ersteren müssen durchaus die Formen des realen sinnlichen Daseins nachgeahmt oder nach Kant'scher Auffassung vorgebildet werden durch die an sich noch reinen oder leeren Formen der Anschauung, die ganz Produkt der Einbildungskraft sind.

Aber auch der Raum und die Zeit selbst sind gar nicht zum Bewusstsein zu bringen, ohne dass sie irgendwie durch Formen, also formal wenigstens verwirklicht werden, so dass z. B. selbst die Zeit nicht gedacht oder irgend vorgestellt werden kann, ohne dass in Gedanken wenigstens eine Linie gezogen wird*). — Was nun den Raum betrifft, so ist die Sache klar genug; die Zeit dagegen, die Kant als „inneren

*) Der innere Sinn ist nach Kant „die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, enthält mithin noch gar keine bestimmte Anschauung, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist." Und er fährt fort: „dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) blos auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects (nicht als Bestimmung eines Objects), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahiren und blos auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form zuerst bestimmen, bringt sogar den

Sinn" bezeichnet und als solchen vom Raume als äusseren Sinn, aber auch von der Apperception oder dem Selbstbewusstsein, als inneren Centralpunkt und gleichsam Einheits-Focus des Geistes unterscheidet — bietet Dunkelheit und Schwierigkeit für die Auffassung. Lässt man sie als inneren Sinn, d. h. als Erscheinungsform innerer Vorgänge der Seelenthätigkeit, als Anschauungsform innerer Phänomene gelten, so ist die Frage, wodurch sich denn die Phänomene des äusseren Sinnes davon unterscheiden, da diese doch auch — nach Kant's ausdrücklicher Behauptung — Phänomene des inneren Sinnes werden müssen, wenn sie ins Bewusstsein kommen sollen, also auch als innerlich und nur successive, in der eindimensionalen Zeitfolge wahrgenommen werden! Demnach ist gar nicht mehr abzusehen, wie es zu einem Bewusstsein einer äusseren Sinneswahrnehmung und des räumlichen Nebeneinander kommen soll, wenn doch Alles in ein Nacheinander für das Bewusstsein verwandelt wird! Da indess die Thatsache des Nebeneinander der räumlichen Anschauung nicht geleugnet werden kann, so muss für diese räumliche Anschauung entweder ein besonderer innerer Sinn angenommen werden, der das Nebeneinander als inneres räumliches Phänomen in das Bewusstsein bringt, nicht als ein Nacheinander; oder der innere Sinn ist überhaupt gar nicht als Zeitform aufzufassen, nicht mit dieser identisch, sondern ist eine besondere, eigenthümliche Fähigkeit und Thätigkeit, die sich von der

---

Begriff der Succession zuerst hervor." Kant bemerkt noch dazu: „Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äusseren Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern auch zur Transscendentalphilosophie." Kr. d. r. V. S. 143—144. In der reinen mathematischen Wissenschaft gewährt die „Einbildungskraft a priori" durch ihre einfachsten Darstellungsarten allein mathematische Präcision. S. W. Bd. I S. 141—142 „Ueber Philosophie überhaupt".

Zeit als solcher unterscheidet. Diess ist in der That der Fall. Sowohl zur Wahrnehmung des Aeusseren, Räumlichen (als Seienden und Wirkenden, Succesiven), als des Inneren, Psychischen (das ebenfalls seiend und aufeinanderfolgend sein kann) ist eine besondere Fähigkeit des inneren Bildens oder Vorstellens nothwendig, welche das Aeusserliche und Räumliche als äusserlich und räumlich, sowie zeitlich, das Innerliche aber als innerlich und zeitlich zu gestalten, in Vorstellungen und dadurch in innerliche Phänomene zu verwandeln vermag. Und diess ist nun die Einbildungskraft, die eben der Zeit wie des Raumes zu ihren inneren Bildungen oder Phänomenen bedarf, da ohne (vorgestellte) Räumlichkeit kein inneres Bild, keine Vorstellung entstehen kann, so wenig als ohne Zeit ein inneres Geschehen, Bilden und eine Verbindung von Vorstellungen möglich ist.

Der innere Sinn ist also nicht die Zeit selbst, obwohl er der Zeit zu seiner Bethätigung bedarf; sowie er auch nicht Raum ist, obwohl er des Bildes des Räumlichen mehr oder minder bedarf, um innere Phänomene zu bilden und dem Bewusstsein vorzustellen. Dass übrigens äussere und innere Phänomene durch zwei verschiedene Sinnesarten oder Bethätigungsweisen der Einbildungskraft für das Bewusstsein producirt werden, deutet auch genugsam an, dass wir es auch mit verschiedenen Gegenständen und einer wirklichen äusseren, im Raume ausgedehnten und in der Zeit wirkenden und sich ändernden Welt zu thun haben, da es sonst wohl nicht möglich wäre, zwischen beiden Arten von Wahrnehmungen einen so wesentlichen Unterschied, wie das Nebeneinander und Nacheinander ihn zeigen, zu behaupten. Mit Phänomenen haben es aber beide Wahrnehmungsarten zu thun, mit Erscheinungen, Kundgebungen; denn allerdings, was nicht irgendwie erscheint, nicht sich offenbart, kann auch nicht wahrgenommen, nicht erkannt werden.

Auch apriorisch ist die Fähigkeit der Einbildungskraft; so weit wenigstens, als der Geist selbst dies ist, da sie ein wesentlich constitutives Moment des Geistes ist; und apriorisch sind ebenso Raum und Zeit, da die Menschennatur sie um sich, wie in sich haben muss von Anfang an. Wenn aber Kant behauptet, dass wir Raum und Zeit, sowie Räumliches und Zeitliches erkennen, nicht weil beides ausser uns, objectiv und real da ist, sondern weil wir so organisirt sind, dass wir die Dinge nur in Raum und Zeit oder als räumliche und zeitliche Erscheinungen (nicht in ihrem Ansich) wahrnehmen — so muss dem vom Standpunkte genetischer Forschung hinzugefügt werden, dass wir so organisirt sind und sein müssen, eben weil die Welt räumlich und zeitlich ist. Die menschliche Natur mit äusseren und inneren Sinnen geht doch thatsächlich aus dem realen, natürlichen Dasein hervor, und dieses kann daher nicht Produkt der menschlichen Erkenntnissorgane sein, da sich diese doch nicht selbst sammt dem Gegenstand oder Inhalt der Erkenntniss hervorbringen können. Selbst wenn angenommen wird, dass der menschliche Geist durch eine höhere, göttliche Macht in dieses Dasein gesetzt sei, muss aus dieser Art und Einrichtung der sinnlichen Erkenntnissorgane oder Anschauungsformen geschlossen werden, dass die Welt ein sinnliches, objectiv-reales Erscheinungsgebiet sei, da sonst keine Harmonie zwischen menschlicher Erkenntnisskraft und Erkenntnissobject wäre — was doch wieder einer göttlichen Schöpfung unangemessen wäre. — Die Forschung nach der Genesis und Entwicklung des Geistes und seiner Kräfte, wie sie in neuerer Zeit in den Vordergrund getreten ist, lag der Kant'schen Untersuchung noch ziemlich ferne, und so blieb ihm auch die Apriorität etwas Subjectives und vorherrschend abstract Aufgefasstes, anstatt dass er es als etwas Objectives und Reales betrachtete, welches in den Erkenntnisssubjecten nur zur lebendigen Offenbarung und subjectiven Bethätigung gekommen ist.

II.

Die Eibnildungskraft in der transscendentalen Analytik.

1. Durch sinnliche Anschauung allein oder auch in Verbindung mit der Empfindung wird noch keine wirkliche Erkenntniss und Wissenschaft (Erfahrung) gewonnen, denn dazu ist auch noch Denken oder Verstandesthätigkeit nothwendig, d. h. ein synthetisches Verfahren, wodurch Klarheit, Bestimmtheit und Zusammenhang in das Erkenntnissmaterial gebracht und daraus wirkliche Erfahrung geschaffen wird. Also durch die Anschauungsformen a priori, Raum und Zeit, kann wohl reine Anschauung, rein formale Erkenntniss in transscendentaler oder vorempirischer Bethätigung derselben gewonnen werden, aber keine inhaltliche, sachliche Erkenntniss, weil dazu die Empfindung, die Affection der Sinnlichkeit nöthig ist. Aber auch hiedurch ist die wirkliche, objectiv giltige Erkenntniss (die Kant als Erfahrung bezeichnet) noch nicht zu erringen, denn damit solche entstehe, ist begriffliche Form und synthetische Verbindung nach festen Normen oder Gesichtspunkten nöthig. Anschauungen (mit Empfindung) ohne Begriffe sind blind, sowie Begriffe ohne Anschauungen leer sind, so dass erst durch beides zusammen wirkliches Erkennen erreicht werden kann.*)

*) Krit. d. r. V. S. 89. Eigentlich sollte es heissen: Anschauungen ohne Begriffe wären blind — wenn sie überhaupt möglich wären. Es müsste nämlich wohl seltsam zugehen, wenn die Verstandesprincipien a priori im Geiste da oder „bereit" wären, gleich den Anschauungsformen und dieselben sich doch ganz unthätig verhalten sollten, sobald die Anschauungsformen sich bethätigten! In der That ist auch nach Kant schon die erste thatsächliche Bethätigung der

Die Begriffe werden durch das Denken gebildet und angewendet, welches selbst eine Thätigkeit des Verstandes ist. Der Verstand aber ist zu bezeichnen als Vermögen der Principien des begrifflichen Erkennens; d. h. durch ihn oder in ihm enthält der Menschengeist ebenso einen apriorischen Besitz für das Denken, wie er in den Anschauungsformen von Raum und Zeit eine apriorische Fähigkeit für die Anschauung besitzt. Durch diese apriorischen Denkformen ist der Verstand fähig, ebenso synthetische Urtheile a priori zu bilden, d. h. Erweiterungsurtheile, Urtheile mit neuen Prädikaten, ohne diese aus der Erfahrung zu nehmen — wie die Sinnlichkeit durch die reinen Anschauungsformen fähig ist, Anschauungsurtheile a priori zu bilden. Dass dem so sei, geht für Kant wiederum mit voller Sicherheit aus der Thatsache allgemeingültiger nothwendiger Urtheile oder Erkenntnisse hervor, da solche aus der Empirie, aus der blossen Wahrnehmung nicht stammen können.

Diese Principien a priori des Verstandes für das Denken zu erforschen und ihre Bedeutung wie Anwendung für die menschliche Erkenntniss zu zeigen, ist die Hauptaufgabe der transscendentalen Analytik, durch welche das eigentliche Inventar des apriorischen Besitzes des menschlichen Geistes, der ihn zur Erkenntniss befähigt, ergründet und dargestellt werden soll. Die Denkformen nun, welche die eigentlichen Principien der sachlichen Erkenntniss, nicht bloss des formalen logischen Denkens sind, bethätigen sich in den Urtheilen. Die Verschiedenheit der Urtheile setzt eine Verschiedenheit der Gesichtspunkte oder allgemeinen Denk- und Aussageformen (Kategorien) voraus, nach denen sie gebildet werden. Die formale Logik unterscheidet die Urtheile

---

Anschauungsformen und der Einbildungskraft nicht ohne Verstandesthätigkeit, obwohl er anderwärts freilich Erscheinung in der Anschauung ohne Verstandes-Function gegeben sein lässt. Krit. d. r. V. S. 122.

nach der Quantität in allgemeine, besondere und einzelne; nach der Qualität in bejahende, verneinende und limitirende; nach der Relation in kategorische, hypothetische und disjunctive; nach der Modalität in apodictische, assertorische und problematische. Diese Eintheilung verwendet nun Kant, um die genaue Art und Zahl der Grundgesichtspunkte bei den Urtheilen, oder der Stammbegriffe (Kategorien) darnach, wie er meint, methodisch nach einem sicheren Princip zu gewinnnen. Die Tafel der Stammbegriffe, die er hiedurch gewinnt, ist demnach folgende: Der Quantität nach Einheit, Vielheit, Allheit; der Qualität nach Realität, Negation, Limitation; der Relation nach: Inhärenz und Subsistenz (substantia et acccidens), Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden); der Modalität nach: Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, Nothwendigkeit — Zufälligkeit. — Diess also sind die Stammbegriffe oder Kategorien, welche das menschliche Denkvermögen oder den Verstand constituiren, daher als leitende Normen im Geiste gegeben oder apriorisch, vor der wirklichen Erkenntnissthätigkeit da sein müssen, weil ohne sie nicht gedacht, wie ohne die Anschauungsformen Raum und Zeit nicht angeschaut werden kann. Der Verstand ist Inbegriff und Geburtsort der reinen Begriffe a priori und das Vermögen dieselben auf das durch Anschauung gewonnene oder dargebotene Erkenntnissmaterial anzuwenden und Urtheile oder synthetische Denkacte zu vollziehen, — wodurch erst Allgemeingiltigkeit und Objectivität für die Erkenntniss der Phänomene oder der Erscheinungswelt erzielt werden kann.

Indess ist allerdings die Anwendung der Stammbegriffe auf den Anschauungsstoff der Sinnlichkeit, oder die synthetische Thätigkeit des Verstandes noch an besondere Eigenschaften oder Bethätigungen des Geistes geknüpft. Kant untersucht und bestimmt dieselben in der sogenannten „transscendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe", welche

einen durch besondere Dunkelheit und Schwierigkeit hervorragenden Theil der „Kritik der reinen Vernunft" bildet. Wir versuchen, die Grundgedanken dieser Ausführungen in Kürze anzugeben: Zur Bildung wirklicher Erkenntniss oder Erfahrung hält Kant, wie wir sahen, durchaus sinnliche Anschauung (Erscheinungen in den Formen von Raum und Zeit) für nothwendig; ohne diese keine wirkliche Erkenntniss eines Realen, sondern nur leere, rein transscendentale Scheingebilde durch blosse, formale Handhabung des apriorischen Verstandesapparates. Der Inhalt der sinnlichen Anschauung ist für das Bewusstsein gegeben durch den inneren Sinn, oder in der Form der Zeit, der inneren Succession als innere Anschauungsform. Die ursprünglichen Verstandesbegriffe sind nun zwar auch innerlich, sind im Geiste (Verstande) gegeben, aber diess genügt doch nicht zur Anwendung der Stammbegriffe auf den Anschauungsinhalt, um Erfahrung, d. h. allgemeine, nothwendige oder objectiv gültige Urtheile daraus zu bilden. Die Grundbedingung zu solcher Erkenntniss ist vielmehr das, was Kant als „transscendentale Apperception" oder als Selbstbewusstsein bezeichnet und von dem er sagt, dass es in der Form von „Ich denke" alle unsere Gedanken begleite. Kant unterscheidet dieselbe ausdrücklich vom inneren Sinn,*) obwohl auch in ihr nicht das Wesen oder Ansich der Seele, sondern nur Erscheinung derselben zu erblicken ist. Diese Apperception ist der eigentliche Centralpunkt der Seele und Grund, Quelle und Ziel aller synthetischen Thätigkeit in der Erkenntniss. Soll es zu einer einheitlichen Verbindung und bestimmten Ordnung des Anschauungsstoffes kommen, so muss selbstverständlich ein fester, bestimmter Einheitspunkt, wenigstens im phänomenalen Seelen-Dasein und -Thätigsein zu Grunde liegen, da nur in einem solchen wirkliche Vereinigungen von Gedanken-Elementen oder Denk-Synthesen

*) Krit. d. r. V. S. 142, 143.

möglich sind und vollzogen werden können. — Diese synthetische Einheit der Apperception ist dann auch die Quelle der Objectivität der Verstandeserkenntniss oder der Erfahrung. Da eine an sich seiende objective Welt für die Erkenntniss des Menschen von Kant nicht anerkannt wird, sondern nur Erscheinungen für oder durch die subjectiven Anschauungsformen, die an sich nicht den Charakter der Nothwendigkeit und Objectivität besitzen, so muss, wenn es doch zu objectiver oder allgemein gültiger Erkenntniss kommen soll, diese als solche aus dem Wesen des erkennenden Subjects selbst fliessen. Und diess geschieht durch die Einheit der Apperception in Verbindung mit den Kategorien. Sie ist selbst wiederum nach Kant entweder rein und transscendental, oder empirisch, mit bestimmten Inhalt gefüllt; in ähnlicher Weise, wie auch die Sinnlichkeit oder die Anschauungsformen von Raum und Zeit, und wie der Verstand d. i. der Inbegriff der sachlichen Erkenntnissprincipien oder Kategorien entweder als transscendental und rein betrachtet oder in der empirischen Bethätigung aufgefasst werden können.*)

Indess auch diess genügt nach Kant noch nicht zur Entstehung wirklicher Erkenntniss, zur Bildung synthetischer Urtheile a priori und aller Erkenntnisse, die sich daran schliessen. Die Anschauung gibt das Material, die Einheit der Apperception bietet den Einheitspunkt der Erkenntniss,

*) Die synthetische Einheit der Apperception ist das innerste Centrum des Geistes, in das alle Erkenntniss eingefügt werden muss und von dem alles Verständniss ausgeht. Die Mittel hiezu sind nach Kant die ursprünglich gegebenen apriorischen Kategorien, da ohne diese ein Anfang der Erkenntniss, des Urtheils, nicht möglich wäre. Dann aber bildet sich daselbst gleichsam ein immer grösserer Fond von Erkenntniss, dem alle weitere Erkenntniss, das Verstehen überhaupt sich anschliesst, indem alles neu dem Bewusstsein durch Sinn und Verstand sich Darbietende in das erkennende, urtheilende Selbstbewusstsein seiner bisher errungenen Einsicht gemäss aufgenommen, appercipirt wird.

die Kategorien bieten die Arten oder Regeln der Synthesen in den Urtheilen; aber das eigentlich Thätige, gleichsam das exekutive Element dabei erblickt er in der Bethätigung der Einbildungskraft, welche wiederum als reine, transscendentale oder als empirische thätig ist. Also innerhalb des Selbstbewusstseins (als Einheitsform) wird der Anschauungsstoff nach bestimmten Normen, Regeln geordnet, verbunden durch die synthetische Macht der Einbildungskraft. So dürften sich all' die verschiedenen, oft dunklen und nicht immer genau zusammenstimmenden Behauptungen Kants im Zusammenhang und in harmonischem Zusammenwirken denken lassen. — Die Einbildungskraft hat nun hier die besondere Aufgabe, die Vermittlung herzustellen zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Diese waren zuvor so schroff von einander getrennt worden, dass nicht mehr abzusehen war, wie eine einheitliche Erkenntniss aus beiden entstehen könne, da einerseits die Sinnlichkeit nicht soll denken, der Verstand aber nicht soll anschauen können,*) während doch andererseits nur aus beiden zugleich die wirkliche Erkenntniss gewonnen werden kann. Da lässt nun Kant die productive Einbildungskraft vermittelnd zwischen beiden eintreten, die einerseits als an der Sinnlichkeit (Receptivität und Anschaulichkeit) und andererseits auch als am Verstande (Spontaneität) participirend aufgefasst wird. Das Mittel der Verbindung beider sind die sogenannten Schemen oder der Schematismus des Verstandes. Dieselben sind unbestimmte Allgemeinbilder oder eigentlich nur allgemeine Verfahrensweisen, einem Begriffe (Kategorie) sein Bild zu verschaffen. Speziell ist es der innere Sinn, die Zeit, welche von der Einbildungskraft verwendet wird, um den verschiedenen Kategorien allgemeine Bilder oder Vorstellungen zu verschaffen und sie dadurch verständlich und anwendbar zu machen. Durch Verbindung von Zeit also (inneren Sinn) mit einer Kategorie

*) Krit. d. r. V. S. 89.

(Verstand) mittelst der Einbildungskraft werden die Kategorieen mit einem Inhalt (eigentlich einer Form des Inhalts) versehen, zunächst allerdings noch allgemein und unbestimmt, aber doch nun der Vorstellung und dem Verständniss zugänglich und sprachlich ausdrückbar. So wird die Quantität durch Verbindung mit Zeit oder durch Umwandlung in ein Zeitverhältniss mittelst der Einbildungskraft in ein Schema umgebildet, das als Zahl bezeichnet wird, die Zeitreihe ausdrückend. „Das reine Bild aller Grössen (quantorum) für den äusseren Sinn ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Grösse aber (quantitatis), als eines Begriffes des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammenbefasst. Also ist die Zahl nichts Anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge*). — Die Kategorie „Qualität" im inneren Sinn (Zeitform) durch Einbildungskraft schematisirt, ergibt nach Kant den Grad; den Grad der Empfindung nämlich, welcher den Grad oder die Intensität der Realität angibt bis zum Verschwinden oder Mangel derselben, d. h. der blossen Negation. Eigentlich wird hier das Schema gebildet aus der Empfindung mittelst der Einbildungskraft, welche nach dem Grade jener die Realität als Grad und in sofern auch als Grösse schematisirt. Und es ist hier wohl nicht der innere Sinn, insofern er als Anschauungsform der Zeit aufgefasst wird, der sich bethätigt, denn die Zeit hat keinen Grad als Dauer oder Succession, sondern bietet nur die Möglichkeit verschiedener Empfindungsgrade und ihrer Wahrnehmung. Kant spricht sich so aus: „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt; dasjenige also, dessen

*) Krit. d. r. V. S. 161.

Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Grösse, wodurch sie dieselbe Zeit d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts (=o=negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältniss und Zusammenhang oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welchen jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht oder von der Negation zu der Grösse derselben allmählich aufsteigt *). — Als Kategorien der „Relation" fasst Kant, wie wir sahen, Substanz (und Accidenz), Causalität und Wechselwirkung zusammen. Die Eintheilung ist der Logik entnommen, in welcher die Urtheile ihrer logischen Form nach in kategorische, hypothetische und disjunctive getheilt werden, je nachdem zwischen Subject und Prädikat ein Verhältniss der Inhärenz oder der Dependenz oder der wechselsweisen Ausschliessung (Disjunction) positiv oder negativ zum Ausdruck kommt. Man kann Anstoss nehmen daran, dass die Disjunction der Trennungs-Glieder im disjunctiven Urtheil als Wechselwirkung bezeichnet wird, und ebenso daran, dass Substanz als Kategorie der Relation bezeichnet wird, da sie doch gerade das Unabhängigsein von aller Relation ausdrücken soll. Indess wir sehen hier davon

*) Krit. d. r. V. S. 161—162.

ab, da wir es nicht mit einer Detailkritik der einzelnen Kant'schen Ausführungen zu thun haben. Passend wird die Bezeichnung „Relation" immerhin dann, wenn die Kategorien in ihrem Verhältniss zur Zeit betrachtet und durch die Einbildungskraft daraus vorstellbare Seins- und Wirkensweisen für die Stammbegriffe, d. h. Schemata gebildet werden. „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, wenn alles Andere wechselt. Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz, und blos an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinung der Zeit nach bestimmt werden" *). Damit ist schon angedeutet, inwiefern aus der Zeit auch für die Causalität ein Schema gebildet werden kann, da gerade durch sie oder in ihr ein allgemeines unbestimmtes Bild der Causalität in dem Vorher und Nachher oder der Succession des Realen durch die Einbildungskraft hervorgebracht und die Kategorie, welche an sich blos Norm oder Regel ausdrückt, damit inhaltvoll und verständlich gemacht werden kann. „Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist" **). Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung) oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen ist das Zugleichsein der Bestimmungen der Einen mit denen der Anderen nach einer allgemeinen Regel" ***). — Endlich

*) Krit. d. r. V. S. 162.

**) A. a. O.

***) Krit. d. r. V. S. 162.

auch die Kategorien der Modalität: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit erhalten ihre Schemata durch Bestimmung ihres Verhältnisses zur Zeit, indem dadurch die Einbildungskraft die blossen Begriffe zu unbestimmter Bildlichkeit oder Vorstellbarkeit gestaltet. „Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander sein kann), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit. Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit. Das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes in aller Zeit." — Diess die Lehre vom Schematismus, der für die Kant'sche Erkenntnisslehre von so entscheidender Wichtigkeit ist und dessen Bildung ihm als eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele und als ein unergründliches Mysterium erscheint.

Als Resultat der Untersuchungen der transscendentalen Analytik gewinnt Kant eine Reihe von Grundsätzen (synthetischen Urtheilen a priori); „die Grundsätze möglicher Erfahrung und zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Sie bilden den Inbegriff der reinen Verstandeserkenntniss und der Erkenntniss der Natur, denn sie sind die Antwort auf die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Kant theilt diese Grundsätze in vier Arten und bezeichnet dieselben als Axiome der Anschauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens überhaupt. „In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch oder dynamisch; denn sie geht theils auf die Anschauung, theils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus noth-

wendig, die des Daseins der Objekte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher lauten die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig d. h. apodiktisch, die aber des dynamischen Gebrauchs führen zwar auch den Charakter einer Nothwendigkeit a priori bei sich, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect, enthalten folglich nicht diejenige unmittelbare Evidenz (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewissheit unbeschadet), die jener eigen ist"*).

Kant formulirt nun das Princip der Axiome der Anschauung in dem Satze: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen"; das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung in dem Satze: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist intensive Grösse d. i. einen Grad." Das Princip der Analogien der Erfahrung ist: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich." Die Wahrnehmungen werden aber in drei verschiedenen Weisen, nach den drei Kategorien der Relation, in synthetische Form nothwendiger Einheit im Denken gebracht, je nachdem die Kategorie Substanz oder Causalität oder Wechselwirkung bei der Synthese Anwendung findet. Demgemäss werden drei Analogien unterschieden. Die erste ist der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, welcher lautet: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Die zweite Analogie ist der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Endlich die dritte Analogie erscheint als Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: Alle Substanzen, sofern sie im

*) Krit. d. v. V. S. 173.

Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung." — Man kann nicht behaupten, dass diese Grundsätze als apriorische Erkenntnisse und Wahrheiten, als synthetische, mit dem Charakter der Nothwendigkeit sich aufdrängende Urtheile a priori mit zweifelloser Evidenz erscheinen; und ebenso wenig, dass die Beweise und Erörterungen, die ihnen beigefügt sind, sich durch besondere Strenge und Klarheit auszeichnen. Die Grundsätze sind thatsächlich erst in Folge eines langen geistigen Entwicklungsprocesses erkannt, für das menschliche Bewusstsein und Forschen errungen worden. Bezüglich manches von ihnen z. B. des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz wurde geradezu Jahrtausende hindurch in der Menschheit grösstentheils das Gegentheil angenommen. Andere scheinen als apriorische Grundsätze für das menschliche Denken und Forschen nutzlos zu sein, da sie in sich nicht auch die Andeutung enthalten, wann und wo sie für die empirische Erkenntniss angewendet werden dürfen, wann nicht. Diess Bedenken hat um so mehr Gewicht, als Kant selbst ausdrücklich betont, dass den Kategorieen und Grundsätzen das Inhaltliche bei der Erkenntniss resp. ihrer Anwendung nur durch den innern Sinn, also stets in zeitlicher Succession dargeboten wird, mag es sich in Wirklichkeit um ein Substantielles oder um ein Aufeinanderfolgen des Sachlichen handeln, so dass im innern Sinn zwischen beiden kein Unterschied sein kann, und wiederum auch kein Unterschied bemerkt wird bezüglich dessen, was blos in der Zeit aufeinander folgt und was zugleich durch ein Causalverhältniss in nothwendiger, nicht blos zufälliger Succession sich darstellt. Die Entscheidung für all' diess kann nicht apriorisch festgestellt werden, sondern immer ist erst aus der Empirie selbst die nöthige Einsicht zu gewinnen, welche Kategorieen anzuwenden seien und wann die verschiedenen Grundsätze zur Geltung kommen können. Indess gleichwohl kommt Wahrheit und hohe Bedeutung diesen Kant'schen Bestimmungen

zu. Man hat sich nur gegenwärtig zu halten, dass es sich bei Kant um Analyse, nicht um Synthese handelt, um Auflösung der menschlichen Erkenntniss in die zufälligen, empirischen, und in die nothwendigen dem Geiste selbst eignen apriorischen Momente. Wann diese nothwendigen Momente, Begriffe oder Grundformen Anwendung zu finden haben, kann die Kritik nicht lehren; wohl aber, dass in allem nothwendigen Erkennen solche Grundbegriffe da seien, welche das rationale Element darin bilden, ohne welches es niemals Nothwendigkeit und Evidenz in der menschlichen Erkenntniss und wirkliche Erfahrung gäbe. Dass z. B. das Substantielle nicht vermehrt oder vermindert werde, ist aus dem Begriffe als solchem nothwendig und evident, d. h. es soll diess damit ausgedrückt werden; aber das diesem Begriffe Entsprechende ist nicht durch Empirie endgültig zu erforschen und festzustellen und daher auch der Begriff selbst nicht empirisch zu gewinnen und zu bewähren. Er muss also aus dem Geiste selbst stammen und der Wahrnehmung hinzugefügt werden. Ebenso, dass jedes Geschehen, jede Veränderung eine Ursache haben müsse, ist rationale, allgemeine Wahrheit, wenn auch in der empirischen Wahrnehmung das Causalverhältniss von Vorher und Nachher in den einzelnen Fällen nicht mit Evidenz und Nothwendigkeit eingesehen werden könnte. Kant hat diese rationale, in der Natur des Verstandes begründete Nothwendigkeit durch Analyse nach ihrer Eigenthümlichkeit zu finden und zu bestimmen gesucht, specificirt sie in der Tafel der Stammbegriffe und sucht das Gefundene durch Verbindung mit den ebenfalls apriorischen Formen der Anschauung, insbesondere der Zeit zu Urtheilen a priori zu gestalten. So entstund die transscendentale, vorempirische Erkenntniss und Wissenschaft, die aber für sich nur formale Bedeutung hat, für sich an die Wirklichkeit nicht herankommt, wenn diese nicht durch Empfindung und Wahrnehmung sich darbietet und nach ihrer Art zugleich anzeigt, dass eine Kategorie und welche zur

Geltung kommen in den einzelnen Fällen *). Es werden also apriorische Erkenntnissbedingungen und Formen aufgestellt in dieser transscendentalen Wissenschaft, die, obwohl sie auch die Seins- und Geschehens-Bedingungen und -Formen sind, doch für sich keine irgend sachliche Erkenntniss gewähren, den Inhalt nicht selbst erzeugen, sondern von der Empirie erhalten müssen und nur auf das empirisch Gegebene, die Erscheinungen in Raum und Zeit Anwendung finden können. Diess zeigen besonders auch noch die letzten drei Grundsätze, die als Postulate, des empirischen Denkens überhaupt bezeichnet werden, aus den Kategorien der Modalität mit dem innern Sinn oder der Zeit hervorgehen sollen und zeigen, wodurch die Anwendung derselben bedingt sei, wie das Reale beschaffen sein muss, das ihnen entspricht. Sie lauten: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und dem Begriff nach) übereinstimmt ist möglich. Also, die Kategorie Möglichkeit ist anwendbar bei dem, was erfahren werden kann d. h. was im innern Sinn erscheinen und nach einer Kategorie gedacht werden kann. Was mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung (Empfindung) zusammenhängt ist wirklich: und endlich das, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist (existirt) ist nothwendig (was also erfahren werden muss). Die Nothwendigkeit berührt sich hier mit der Causalität: Jede Erscheinung muss erfahren werden als Wirkung einer andern, weil sie sonst in keinem bestimmten Zeitpunkt, also überhaupt nicht in der Zeit erscheinen könnte. Für das wirkliche Denken ist gefordert, dass das Gedachte mit den formalen und realen Bedingungen des Seins und Erkennens übereinstimme; die Erkenntniss dieser Uebereinstimmung

*) Vgl. Krit. d. r. V. S. 234 bezüglich der Kateg. der Relation — wo Anschauung und zwar äussere Anschauung (im Raume) für deren Anwendung gefordert wird.

selbst ist aber offenbar bedingt durch die Anschauungsformen Raum und Zeit und die Kategorieen und für das Reale selbst auch noch durch die Empfindung.

2. Wir haben nun zu untersuchen, welche Function die Einbildungskraft nach der Kant'schen Auffassung im Erkenntnissprozess ausübt, und welche Bedeutung derselben in seiner Welt- resp. seiner Natur-Auffassung zukommt. Da kann nun zunächst angesichts der Lehre vom Schematismus des Verstandes, der durch die productive Einbildungskraft ermöglicht oder vielmehr geschaffen wird, keinen Augenblick ein Zweifel darüber sein, dass in dieser Transscendentalphilosophie Kant's derselben die Hauptrolle zufällt, dass sie als der Grundfactor aller Erkenntniss, so zu sagen, als das Factotum im Erkenntnissprocesse functionirt. Durch sie erhalten alle übrigen Normen und Kräfte, s. z. s. die ganze complicirte Maschine des Erkenntnissvermögens bei demselben erst Leben, Bewegung und harmonische Vermittlung miteinander. Wer die Ausführungen Kants über die Schemate und die Grundsätze aller Erkenntniss und Erfahrung in der phänomenalen Welt in Betracht zieht, bedarf in dieser Beziehung keiner weiteren Beweise. Dennoch können wir uns hier mit dieser Hinweisung nicht begnügen, sondern müssen die einzelnen Theile oder Momente des Erkenntniss- oder Denkvermögens selbst noch näher untersuchen, um ihr Verkältniss zur Einbildungs-Kraft zu bestimmen, also die Kategorien und den Verstand, die Apperception und den innern Sinn, die Synthese und das Urtheilen.

Was sind die Kategorien eigentlich, die im Geiste vorbereitet sein und als ursprünglicher Besitz desselben den Beginn und Fortschritt der Erkenntniss der Erscheinungswelt bedingen, ja schon eine vorempirische, rein apriorische oder transscendentale Denkthätigkeit (wenn auch ohne Inhalt und von blos formaler Natur) ermöglichen sollen? Todte, starre Formeln, die im Verstande wie Instrumente zum Gebrauche

vorbereitet liegen*), können es wohl nicht sein, und Kant selbst lässt an vielen Stellen eine solche Auffassung als unzulässig erscheinen. Auch als Begriffe, im eigentlichen, strengen Sinne, können sie nicht betrachtet werden — obwohl Kant sie als Stammbegriffe bezeichnet, — insofern durch sie nicht ein Allgemeines, nach seinen wesentlichen Merkmalen durch Abstraction zur Einheit eines Gedankens zusammengefasst, gemeint sein kann, sondern vielmehr nur verschiedene Arten der synthetischen Function des Verstandes durch dieselben benannt werden. Kant selbst deutet diess ja schon dadurch an, dass er sie ihrer Art und Zahl nach von den verschiedenen Arten der logischen Function des Verstandes im Urtheilen gewinnt. Wie sie nun aus Arten der Urtheile gewonnen sind, so bezeichnen sie auch wiederum Arten von synthetischen Urtheilen, oder vielmehr die Normen, durch welche der Verstand bei seiner synthetischen Thätigkeit des Urtheilens geleitet wird. „Und sie begründen also die verschiedenen Arten der synthetischen Verstandeshandlungen, Handlungen des reinen Denkens**), seien sie a priori oder empirisch. Sie bezeichnen Normen, die als Keime und Anlagen***) im menschlichen Geiste sind, ehe er noch actuell zu erkennen vermag. Es ist daher nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, wenn Kant auch sagt: „Sie [die Kategorien] sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird" †). — Insofern nun bestimmte Arten von Verstandeshandlungen d. h. synthetische Functionen, durch welche Subject und Prädikat zu einem Urtheil verbunden werden, unter den Kategorien zu verstehen sind, können sie nicht anders klar und

*) Krit. d. r. V. S. 100.
**) Krit. d. r. V. S. 93, S. 127.
***) Krit. d. r. V. S. 100.
†) Krit. d. r. V. S. 126.

verständlich gemacht werden, als durch die Einbildungskraft; denn ohne die Thätigkeit von dieser bleiben sie unverständliche Worte — wie ja Kant selbst durch seine Einführung der Schemata anerkannt hat. Sie sind also nur verständlich und anwendbar durch die productive Einbildungskraft, wenn sie auch an sich als ursprüngliche Fähigkeit des Verstandes, als Keime, die im Verstand ruhen und deren Quelle dieser ist, bezeichnet werden. Es bleibt von ihnen bei näherer Betrachtung, wenn von der dabei thätigen Einbildungskraft abgesehen wird, nur noch das Gesetzliche als Apriorisches übrig, das aber an sich verborgen und unwirksam ist und erst durch jene zur Realisirung kommt. Diess ist wiederum von Kant selbst dadurch anerkannt, dass er allenthalben auch die Bethätigung des Verstandes mittelst der Kategorien, das Denken der Synthese oder das synthetische Denken im Urtheilen (Synthesis intellectualis) von der vorangehenden Synthese durch die Einbildungskraft (Synthesis speciosa) abhängig sein lässt*). Ohne die vorhergehende Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft können sich die Kategorien noch gar nicht auf bestimmte Gegenstände beziehen und sich selbst nicht realisiren oder actualisiren, sondern die Synthesis kann da nur stattfinden in der Apperception selber und bleibt also blosse intellectuelle Form der Einheit im Subjecte, sonach nur transscendental. Und selbst dazu ist doch auch wenigstens die transscendentale, reine Einbildungskraft nothwendig. „Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den blossen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt, ob sie die unsrige, oder irgend eine andere, doch sinnliche, sei, sind aber eben darum blosse Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird. Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben bezog sich blos auf die Einheit der Apperception und war

*) Krit. d. r. V. S. 141.

dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntniss a priori, sofern sie auf dem Verstande beruht und mithin nicht allein transscendental, sondern auch blos rein intellectuell ist. Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmen und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken, als Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung nothwendiger Weise stehen müssen; dadurch dann die Kategorien, als blosse Gedankenformen, objective Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung a priori fähig."

„Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und nothwendig ist, kann figürlich (synthesis speciosa) genannt werden, zum Unterschiede von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt, in der blossen Kategorie gedacht würde und Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) heisst; beide sind transscendental, nicht blos weil sie selbst a priori vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntniss a priori gründen" *). Die Stelle zeichnet sich nicht durch besondere Klarheit der Darstellung aus, indess geht doch so viel daraus hervor, dass die Bethätigung der Einbildungskraft die Grundbedingung der Synthesis durch die Kategorien sei, sowie diese selbst, insofern sie ja als Formen des Denkens aufgefasst werden, einer gestaltenden Kraft zur eigenen Realisirung bedürfen oder die Bethätigung einer solchen in sich

*) Krit. d. r. V. S. 140—141.

enthalten, so dass nur die Eigenart, d. h. das besondere Gesetz, das sich in ihnen darstellt und vollzieht, als eigentliches Wesen des Verstandesmoments in ihnen übrig bleibt. Kant fährt fort: „Allein die figürliche Synthesis, wenn sie blos auf die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, d. i. diese transscendentale Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird, muss, zum Unterschied von der blos intellectuellen Verbindung, die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft heissen. Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen . . .“ Selbst schon auf die ursprüngliche Einheit der Apperception bezieht sich also die figürliche Synthesis, dieses Werk der Einbildungskraft, und ohne sie würde offenbar auch jene nicht möglich sein. Auch die objective Geltung, welche die Kategorien erst erhalten durch ihre Anwendung auf das durch Empfindung in den Formen des äussern und innern Sinnes gebotene Material, ist ebenso durch die Einbildungskraft bedingt und realisirt.

So ist der Verstand, als Vermögen der Principien des Denkens, als Inbegriff der Kategorien, in seiner Thätigkeit, ja Lebendigkeit durchaus bedingt durch die Einbildungskraft. Das Denken ist Funktion des Verstandes und besteht, wie Kant bemerkt, darin, dass Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigt, d. h. zu Urtheilen verbunden werden. Demnach ist bei dem Denken oder der Verstandesthätigkeit immer auch Einbildungskraft thätig. Zwar sagt Kant: „Er (der Verstand) übt unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft diejenige Handlung auf's passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch afficirt werde*)“, und er bezeichnet die transscendentale Handlung der Einbildungskraft, die figürliche Synthesis als synthetischen

*) Krit. d. r. V. S. 143.

Einfluss des Verstandes auf den innern Sinn*). Allein es kann damit nur das die Art der Synthese bestimmende Gesetz oder die leitende Norm, nicht aber die synthetische Kraft selbst gemeint sein, welche vielmehr die Einbildungskraft ist, die sonst allenthalben als das mit dem Verstand keineswegs identische Vermögen der Synthese bezeichnet wird**).

Das Bewusstsein nun, die transscendentale Apperception (Selbstbewusstsein) ist für Kant die oberste Bedingung, das Fundament alles Denkens und aller Erkenntniss. „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte; was aber so viel heisst als: Die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschauung. Also

*) Krit. d. r. V. S. 142.

**) Wird sie doch allenthalben als Vermögen bezeichnet, und zwar als spontanes (wie der Verstand S. 148 Anm.). Insbesondere als Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen; ja Kant bezeichnet sogar die Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, als einen reinen Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äussern Anschauung überhaupt als durch productive Einbildungskraft geschehend. (S. 144 Anm.). Ausserdem wird die Einbildungskraft als Vermögen betrachtet, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart vorzustellen — wozu doch weder die Sinnlichkeit, als solche, noch der Verstand befähigt ist. Ferner beruht die Lehre vom Schematismus auf der Annahme, dass der Verstand nicht direct seine Kategorien auf das durch die Sinnlichkeit gegebene Erkenntnissmaterial anwenden könne, sondern der Vermittlung durch die Einbildungskraft bedürfe. Endlich aber ist auch in der Kritik der Urtheilskraft der Unterschied zwischen beiden sehr bestimmt behauptet, da das Gefühl und Urtheil bezüglich dessen was schön ist, als beruhend auf harmonischem Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand aufgefasst wird. Kant bezeichnet geradezu beide als zwei (verschiedene) Erkenntnissvermögen. S. W. Bd. I. S. 154. „Ueber Philosophie überhaupt".

hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjecte, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperception, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke, hervorbringt, die alle andern Vorstellungen muss begleiten können und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit desselben die transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntniss a priori aus ihr zu bezeichnen*)" „Die synthetische Einheit der Apperception ist der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und, nach ihr, die Transscendentalphilosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst"**). Es will hiemit wohl nur gesagt sein, dass der Verstand nicht thätig sein, die Kategorien nicht angewendet oder realisirt werden können ohne dieses lebendige Centrum der geistigen Thätigkeit, nicht aber, dass das Selbstbewusstsein mit dem Verstande selbst identisch oder die Summe der apriorischen Kategorien sei, — wenn doch diese Weisen und Regeln sind, nach denen die synthetische Verbindung auf Grundlage des Selbstbewusstseins stattfindet. Allerdings aber sind beide, Apperception und Verstand nicht zu trennen und die reine Apperception (für sich blosse Subjectivität) erhält durch die Kategorien den allgemeinen Charakter und bedingt die Objectivität des Erkennens. „Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. Object

*) Krit. d. r. V. S. 129.

**) Krit. d. r. V. S. 130 Anm.

aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich dass sie Erkenntniss werden, ausmacht und worauf selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht" *). Während also die vorher erwähnte Stelle das Selbstbewusstsein in Verstand aufgehen zu lassen schien, ist es jetzt der Verstand, der in jenes aufgehen soll. In der That muss sich beides als unterschieden behaupten, obwohl in untrennbarer Einheit sich bethätigend. „Das erste reine Verstandeserkenntniss also, fährt Kant fort, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception."

Auch das Verhältniss der Apperception zum inneren Sinn ist in der Kant'schen Darstellung nicht durchaus klar bestimmt. Kant will beides ausdrücklich unterschieden wissen und tadelt die empirische Psychologie, die beide zu identificiren pflege **). „Die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinn so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt, unter den Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes

*) Krit. d. r. V. S. 132.

**) Krit. d. r. V. S. 142.

auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist" *). Die eigentliche Selbsterkenntniss ist indess bedingt durch den inneren Sinn: „das Bewusstsein seiner selbst ist noch lange nicht ein Erkenntniss seiner selbst, unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines Objectes überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. Sowie zum Erkenntnisse eines von mir verschiedenen Objects ausser dem Denken eines Objects überhaupt (in der Kategorie) ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnisse meiner Selbst ausser dem Bewusstsein oder ausserdem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme; und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz ausserhalb der eigentlichen Verstandesbegriffe liegen, anschaulich machen und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie, in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellectuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann), ihr selbst blos erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellectuell wäre" **). Wir vermögen unser eigenes Gemüth (Seele) mit keiner anderen Anschauung als der unseres inneren Sinnes zu beobachten, „denn in demselben liegt das Geheimniss des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object und was der transscendentale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als dass wir, die wir sogar uns selbst nur durch inneren Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer

*) Krit. d. r. V. S. 143.

**) Krit. d. r. V. S. 146.

Nachforschung (Verstand) dazu brauchen könnten, etwas Anderes, als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten" *). Einheit der Apperception und innerer Sinn correspondiren sich auch gewissermassen bei dem Erkenntnissprocesse . . . „Es erhellt nun, dass der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts Anderes als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne und so indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem inneren Sinne (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe" **). Sowohl innerer Sinn als Einheit der Apperception bethätigen sich bei der Bildung synthetischer Urtheile a priori. Kant bemerkt: „Also zugegeben, dass man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einer anderen Synthesis zu vergleichen, so ist ein drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urtheile erforderlich ist) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urtheile, und da alle drei die Quellen zu Vorstellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urtheile zu suchen sein, ja sie werden sogar aus diesen Gründen nothwendig sein, wenn eine Erkenntniss von Gegenständen zu Stande kommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht" ***). Und da, wo die Analogien der Erfahrung erörtert werden, bemerkt Kant, dass

*) Krit. d. r. V. S. 266.

**) Krit. d. r. V. S. 163.

***) Krit. d. r. V. S. 169.

der Grundsatz aller drei Analogien beruhe auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit. Und er fährt fort: „denn die ursprüngliche Apperception bezieht sich auf den inneren Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar a priori auf die Form desselben d. i. das Verhältniss des mannigfachen empirischen Bewusstseins in der Zeit. In der ursprünglichen Apperception soll nun alles dieses Mannigfaltige, seinen Zeitverhältnissen nach, vereinigt werden; denn dieses sagt die transscendentale Einheit derselben a priori, unter welcher Alles steht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntnisse gehören soll, mithin ein Gegenstand für mich werden kann" *). Der innere Sinn also, dessen Form die Zeit ist, vermittelt der Apperception und dem Verstande das Material zur Bildung der synthetischen Einheit oder der Urtheile, zugleich aber ermöglicht derselbe dem Selbstbewusstsein die Kenntniss seiner selbst, aber freilich nur als Erscheinung, nicht aber Erkenntniss desselben als Ding an sich.

Also die synthetische Einheit der Apperception, der Ichgedanke lernt sich selbst nur als Erscheinung kennen, und diess schon deutet das Verhältniss an, in welchem die Apperception und die Einbildungskraft zu einander stehen. Es muss diese letztere in ursächlichem Verhältniss zu jener gedacht werden, da sie wesentlich als die Kraft der Erscheinung und Offenbarung sich erweist. Schon der innere Sinn beruht auf der Einbildungskraft, da die Zeit als Form desselben nicht actualisirt werden kann ohne sie; dann aber auch die Anwendung oder Realisirung der Kategorieen oder die zur Einheit des Bewusstseins verbindende Verstandesbethätigung, die sich auf den Inhalt des inneren Sinnes be-

*) Krit. d. r. V. S. 187.

zieht; endlich die Wahrnehmung des „Ich" oder „Ich denke" selbst kann nichts anderes als eine Thätigkeit der Einbildungskraft sein, wenn doch nur eine Erscheinung, nicht ein Ding an sich dabei erfasst oder gestaltet werden soll im Bewusstsein. Wenn Kant diess auch nicht mit ausdrücklichen, klaren Worten ausspricht, so geht es doch aus verschiedenen Stellen seiner Untersuchungen deutlich genug hervor: „Der Satz: „Ich denke", sofern er so viel sagt als: „ich existire denkend", ist nicht blosse logische Function, sondern bestimmt das Subject (welches dann zugleich Object ist), in Ansehung der Existenz, und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Object nicht als Ding an sich selbst, sondern blos als Erscheinung an die Hand gibt. In ihm ist also schon nicht mehr blosse Spontaneität des Denkens, sondern auch Receptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjects angewandt. In dieser letzteren müsste denn nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauches seiner logischen Functionen zu Kategorien der Substanz, der Ursache etc. suchen, um sich als Object an sich selbst, nicht blos durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon anzuerkennen; welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist und nichts als Data der Erscheinung an die Hand gibt, die dem Objecte des reinen Bewusstseins zur Kenntniss seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern blos der Erfahrung zum Behufe dienen kann" *). Dass das „Ich denke" bei Kant selbst als das Produkt der Einbildungskraft aufgefasst werde, geht allerdings nicht bestimmt aus seinen Ausführungen hervor, denn dieses „Ich denke" ist eingeführt, ohne dass irgend bestimmt wird, woher es stamme und was es eigentlich sei. Es darf weder als Wesen, Substanz oder An-

*) Krit. d. r. V. S. 328.

sich aufgefasst werden, noch als blosse Erscheinung, da es doch nicht als Produkt des inneren Sinnes gilt, sondern als etwas von diesem Verschiedenes, als Einheitspunkt, synthetische Einheit des Appercipirens, die an sich offenbar leer oder wie ein mathematischer Punkt oder einigendes Centrum in der inneren Succession der Vorstellungen gedacht wird, in welchem der Verstand (Kategorien) und die Einbildungskraft als Organe der Gestaltung und Synthese dienen. Das wirkliche, actuelle Selbstbewusstsein erscheint daher in der That als lebendige, centrale Bethätigung der Einbildungskraft. Die synthetische Einheit der Apperception ist für Kant die Grundbedingung der Verstandeserkenntniss und wird selbst schon wie eine (reine) Verstandeserkenntniss betrachtet*). Sie begründet die Einheit der Erkenntnisshandlung als Einheit des Bewusstseins und dadurch zugleich das Objectsein; denn damit ein Object für ein erkennendes Subject sich bilde, ist Synthesis des Mannigfaltigen in einem Bewusstsein nothwendig. „Denn alle meine Vorstellungen müssen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen und also, als in einer Apperception synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck: Ich denke zusammenfassen kann“ **). Nun ist die Einbildungskraft in bestimmter Weise sowohl Macht der Synthesis als auch Macht die ursprünglichen Erscheinungsformen Raum und Zeit zu actualisiren; demgemäss ist sie auch als productive Kraft die Potenz des Selbstbewusstseins, soweit diess synthetische und synthesirende Einheit ist und zugleich nur dem Erscheinungsgebiete angehört. Wenn Kant das Selbstbewusstsein aus innerer Selbstanschauung zu erklären sucht ***),

*) Krit. d. r. V. S. 132.

**) Krit. d. r. V. S. 133.

***) W. W. Bd. III. S. 426 — 427. „Ueber die Fortschritte der Metaphysik etc.“ Aehnlich Bd. X. S. 129 Anm. S. 139, 162.

so ist das innere Schauungsvermögen wohl eben als Einbildungskraft zu betrachten, die sich auf inhaltvolle Einheit des Subjects selbst richtet; auf das also, was wir als psychischen Organismus bezeichnen können.

Die Bedeutung der Einbildungskraft ist mit besonderem Nachdruck in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft hervorgehoben. Sinn, Einbildungskraft und Apperception werden als subjective Erkenntnissquellen bezeichnet und nach ihrer Eigenart und ihrem Verhältniss zu einander näher bestimmt. Die Apperception ist das Princip der Einheit aller Vorstellungen in einem Bewusstsein. „Diess Princip steht a priori fest und kann das transscendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heissen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subject synthetisch; also gibt die reine Apperception ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand". Kant ermahnt, auf diesen Satz wohl Acht zu geben, da er von grosser Wichtigkeit sei: der synthetische Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, sei der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Er fährt fort: „diese synthetische Einheit (des Mannigfaltigen) setzt aber eine Synthesis voraus oder schliesst sie ein, und soll jene a priori nothwendig sein, so muss letztere auch eine Synthesis a priori sein. Also bezieht sich die transscendentale Einheit der Apperception auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniss. Es kann aber nur die produktive Synthesis der Einbildungskraft a priori stattfinden; denn die reproductive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Prinzipium der nothwendigen Einheit der reinen (productiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperce-

tion der Grund der Möglichkeit aller Erkenntniss, besonders der Erfahrung. Nun nennen wir die Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transscendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht, und die Einheit dieser Synthesis heisst transscendental, wenn sie in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperception, als a priori nothwendig vorgestellt wird. Da diese letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntniss zu Grunde liegt, so ist die transscendentale Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntniss, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen" *). Und nun erscheint sogar der Verstand als hervorgegangen aus Einbildungs-Kraft und Appereption, während früher es den Anschein hatte, als sollte die Einbildungskraft selbst lediglich als Produkt der Einwirkung des Verstandes auf den innern Sinn aufgefasst werden. Kant fährt fort: „die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse a priori, welche die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen enthalten. Dieses sind aber die Kategorien d. i. reine Verstandesbegriffe; folglich enthält die empirische Erkenntniss des Menschen nothwendig einen Verstand, der sich auf alle Gegenstände der Sinne, obgleich nur vermittelst der Anschauung und der Synthesis derselben durch die Einbildungskraft bezieht, unter welchen also alle Erscheinungen als Data zu einer möglichen Erfahrung stehen" *). „Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, wesswegen wir ihr den Namen der productiven Einbildungs-

*) Krit. d. r. V. S. 651—53.

kraft geben, und soferne sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transscendentale Function der Einbildungskraft genannt werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, dass nur vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Association und durch diese endlich die Reproduction nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde; weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfliessen würden. Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es blos möglich ist sich ihrer bewusst zu werden, und alles Bewusstsein gehört eben sowohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Function intellectuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich; weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältniss des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können. Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntniss a priori zum Grunde liegt. Vermittelst derselben bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits in Verbindung (unter sich) und andererseits mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception. Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand müssen vermittelst dieser

transscendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden"*).

An der grossen entscheidenden Wichtigkeit der Einbildungskraft in der Kant'schen Erkenntnisstheorie wie Psychologie, und somit in seiner Weltauffassung überhaupt, kann hienach kein Zweifel sein. Sie ist das, was auf Anregung des verborgenen Ansich der Dinge die Erscheinungswelt in der Anschauung und im Denken producirt für den Menschen, indem sie die Erkenntniss daran ermöglicht. Das Ansich ist in der That nichts anderes als die Kraft (Gesetz) und die Idee, welche durch die productive Einbildungskraft zur Realisirung und Offenbarung kommt in der Form der Welt der innern und äusseren Erscheinungen. Und diese Erscheinungswelt als wesentlich verschieden von dem Ding- ansich oder dem zu Grunde liegenden Wesen aufzufassen, ist kein entscheidender Grund vorhanden, vielmehr von vorneherein wahrscheinlicher, dass sie in der Erscheinung das Wesen mehr oder minder vollkommen darstelle, wie sich ja doch jedenfalls Wahrheit an sich in der Form ihrer Gesetzmässigkeit realisirt. Verborgenes, Unerkennbares oder wenigstens Unerkanntes ist ja trotz dieser Offenbarung des Wesens (Noumenon) in der Erscheinung (Phaenomenon) noch anzunehmen; denn theils sind die letzten Gründe oder ist der letzte Grund der Forschung noch verborgen, theils auch ist selbst die Erscheinungswelt dem menschlichen Geiste noch vielfach verborgen und räthselhaft genug. Wie schwer die Erkenntniss selbst der Erscheinung ist, ihr Offenbarwerden für den menschlichen Geist, zeigt die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes und der Wissenschaft wohl zur Genüge. — Was die Apriorität der subjectiven Erkenntnisskraft mit ihren verschiedenen Momenten: Anschauungsformen (Raum und Zeit),

*) Krit. d. r. V. S. 655—657.

Einbildungskraft, Verstand mit Kategorien und Apperception betrifft, so kann man sie in gewissem Sinne gelten lassen. Gewiss ist all diess schon da (wenigstens dem Keime nach), ehe die Erkenntniss selbst zu Stande gekommen ist, da sie ja die formalen und realen Bedingungen dazu sind. Und nicht bloss im Subjecte müssen die Grundformen und Gesetze der Erkenntniss von Anfang an gegeben sein, sondern sie müssen im Grunde genommen, soweit sie allgemeinen und nothwendigen Charakter haben, schon vor dem Subjecte da sein, da sonst dieses selbst nicht hätte entstehen können mit diesen Anlagen zu solcher Thätigkeit. Diess würde offenbar geworden sein, wenn Kant auch nach dem Entstehen, der Genesis des Erkenntnissvermögens geforscht hätte. In diesem Falle würde sich auch die Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand durch die gestaltende productive Einbildungskraft ergeben haben, deren gemeinschaftliche Wurzel er zwar andeutet, oder allenfalls zugibt, aber nicht näher untersucht. Damit wäre dann auch begründet worden, dass zur wirklichen Erkenntniss und Erkenntniss des Wirklichen beides wirken müsse, sowohl Sinnlichkeit als Verstand, während ohne diess die Erkenntniss der Wirklichkeit (Existenz) von der Sinnlichkeit bedingt erscheint, die doch nur eine Erscheinung vermittelt, die wahre Realität und Objectivität (Allgemeinheit) aber vom Verstande, der doch nur leere Formen in seinen Kategorien zu bieten vermag. Es wäre ausserdem nicht blos die Realität des Erkenntniss-Objects gesichert worden, das zur blossen Erscheinung ward, sondern auch die Realität des Erkenntniss-Subjects, das bei Kant ebenfalls zur blossen Form (Erscheinung) ohne festen Punkt geworden ist, da ja selbst die Apperception, das „Ich denke", bei ihm nur formale Bedeutung hat. Ist das „Ich denke" nur blosse Form (Accidenz), ist der innere Sinn ebenfalls nur formaler Art und sind endlich des Verstandes Kategorien auch nur formal, als Arten von Synthesen nach Regeln, — so bleibt in der That als Reales, Wirkendes, Producirendes, Subject wie Ob-

ject der Erkenntniss Begründendes nur die productive Einbildungskraft übrig.

III.

Transscendentale Dialektik und Einbildungskraft.

1. Der transscendentalen Aesthetik und Analytik zufolge ist nach Kant wahre (sachliche) Erkenntniss und Wissenschaft (Erfahrung) nur zu gewinnen durch Sinnlichkeit und Verstand zugleich, also durch Zusammenwirken von (sinnlicher) Anschauung und von (begrifflichem) Denken; denn Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Gedanken (Begriffe) dagegen ohne Inhalt (Anschauungen) leer*). Da also das Denken in Begriffen, d. h. die Verstandesthätigkeit, nicht productiv ist, den Gegenstand des Denkens nicht selbst setzen kann, so muss derselben der Stoff, das Inhaltliche gegeben werden, und zwar in der Anschauung, in den Formen von Raum und Zeit. Und da in diesen Formen nur Erscheinungen, äussere oder innere, gegeben werden, so kann sich die menschliche Verstandesthätigkeit und die Erkenntniss in Begriffen nur auf die Erscheinungswelt beziehen.

Werden nun aber doch die allgemeinen Verstandesbegriffe über das Gebiet der sinnlichen Erscheinung (Wahrnehmung) hinaus verwendet, um eine Wissenschaft von solchen Gegenständen zu schaffen, die nicht sinnlich angeschaut werden, der sinnlichen Intuition vielmehr unzugänglich sind, die also nur gedacht werden können, nur als Noumena, nicht als Phaenomena im Bewusstsein sind, dann entsteht eine blosse Scheinwissenschaft, die aus blossen Hirngespinnsten aufgebaut ist und keinen wirklich wissenschaftlichen und realen

*) Krit. d. r. V. S. 89.

Werth besitzt, wenn sie auch mit einer gewissen Nothwendigkeit aus der subjectiven menschlichen Natur hervorgeht und insofern als Befriedigung eines der Menschennatur innewohnenden Triebes und Bedürfnisses erscheint. Von solcher Art ist die Metaphysik, insofern sie nicht blos kritisch verfahren oder nur transscendentale Untersuchung sein, sondern wirkliche, aber der sinnlichen Erfahrung unzugängliche Gegenstände erkennen wollte oder will; also transscendente Wissenschaft sein soll. Eine solche Wissenschaft wäre in Wahrheit nur dann möglich, wenn uns ein anschauender Verstand eigen wäre und wir also die übersinnlichen Gegenstände nicht blos denken, sondern auch intellectuell anschauen könnten. Ein solches Vermögen aber ist dem menschlichen Geiste nicht eigen, und daher die Metaphysik, als blosse Dialektik oder leeres Spiel mit Begriffen abzuweisen.

Diess geschieht nun von Kant in der transscendentalen Dialektik, welche eine kritische Behandlung der vor Kant und zu Kant's Zeit herrschenden Metaphysik enthält. Die Haupttheile dieser Metaphysik bildeten die rationale Psychologie, die rationale Kosmologie und die rationale Theologie, deren Aufgabe war: Existenz, Wesen und Eigenschaften der Seele, des Weltganzen und Gottes zu bestimmen — nicht auf dem Wege der Erfahrung und Induction, sondern durch blosse Vernunft, aus Vernunftgründen (ratio) in rein begrifflicher Entwicklung. Gegen diese rein rationale Wissenschaft richtet sich Kant's kritisches Verfahren in der transscendentalen Dialektik. Er bezeichnet die Gegenstände der genannten drei Theile als Ideen, und untersucht nun zuerst die Idee der Seele als realen oder substantiellen, einheitlichen Inbegriff der psychischen Functionen mit den daraus abgeleiteten Eigenschaften der Einfachheit, Unzerstörbarkeit, Unsterblichkeit; dann die Idee des Weltganzen und endlich die Idee Gottes als des allerrealsten Wesens, als Urgrundes der Welt und Ordners der zweckmässigen Welteinrichtung. Er nennt sie Ideen, transscendentale Ideen, im Unterschiede von der

objectiven Realität des Inhalts der wirklichen Erfahrung — wobei allerdings die Bezeichnung „Idee" mit dem ursprünglichen Gebrauche des Wortes bei Platon kaum noch sonst etwas gemeinsam hat, als dass beidemal damit etwas bezeichnet wird, was nicht unmittelbar durch die Sinnlichkeit wahrgenommen, sondern nur geistig geschaut oder gedacht werden kann. Denn bei Platon sind die Ideen die (jenseitigen) Urbilder der Dinge und der Gattungen; bei Kant aber sollen sie eine an sich der Sinnlichkeit unzugängliche Wesenheit in ihrer Totalität und Einheit ausdrücken, gleichsam ins Unendliche, Unzugängliche erweiterte Kategorien sein. Es sind diess, wie schon bemerkt: die Idee der Seele als substantielle Grundlage und einheitliche Quelle aller psychischen Vermögen und Thätigkeiten, die als solche nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, sondern nur in ihren Erscheinungen; dann die Idee des Weltganzen, das ins Unendliche, dem Raume, der Zeit, der stofflichen Constitution und causalen Reihenfolge nach sich verläuft und also auch der sinnlichen Wahrnehmung, als der Einen Grundbedingung wahrer Erkenntniss, unzugänglich ist; und endlich die Gottes, als unendlichen Wesens und Wirkens, als absoluten Ideals der Vernunft*).

Was nun die Seele betrifft, so sucht Kant die Aufstellungen der rationalen Psychologie in Betreff ihrer aus dem Selbstbewusstsein erschlossenen Substantialität und der Eigenschaften, die damit in Verbindung stehen: Einfachheit, Unsterblichkeit, Persönlichkeit und Idealität, auf falsche Schlüsse, Paralogismen zurückzuführen und dadurch zu zerstören. Diese falschen Schlüsse entstehen nach Kant dadurch, dass der Mittelbegriff in denselben im Untersatz eine andere Bedeutung hat als im Obersatz, wodurch der syllogistischen Grundregel zuwider vier Hauptbegriffe sich im Schlusse finden (quaternio terminorum) und demgemäss eine strenge Schlussfolgerung

*) Es kommt indess bei Kant der Ausdruck „Idee" häufig auch in anderer Bedeutung vor.

unmöglich ist. — Die rationale Psychologie gründet sich auf das blosse Bewusstsein des denkenden Ich's von sich selbst, nicht auf Beobachtung des Spiels der psychischen Thätigkeiten — wodurch ja empirische Psychologie entstehen würde. Aus dem Ich- oder Selbstbewusstsein also sucht die rationale Psychologie zu erweisen, dass die Seele eine Substanz sei, zu welcher sich die Vermögen und Thätigkeiten derselben als inhärirende Eigenschaften verhalten; ebenso, dass ihr Einfachheit, Unzerstörbarkeit, Persönlichkeit zukomme. Dem gegenüber sucht nun Kant zu zeigen, dass die Kategorie Substanz in unzulässiger Weise angewendet sei, da das Wesen der Seele selbst nie in die Erscheinung tritt, sondern im inneren Sinne nur Aeusserungen, Thätigkeiten derselben wahrgenommen werden können. Demgemäss können sich die übrigen Eigenschaften auch nicht auf eine Substanz, sondern nur auf Erscheinung oder Form beziehen. Kant formulirt die Fehlschlüsse oder Paralogismen der rationalen Psychologie, um das Fehlerhafte darin aufzuzeigen. Wir führen hier wenigstens den Paralogismus, durch den die Substantialität begründet werden soll, in seiner Formulirung an: „Was nicht anders (denn) als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders (denn) als Subject und ist also Substanz. — Nun kann ein denkendes Wesen, blos als ein solches betrachtet, nicht anders (denn) als Subject gedacht werden. — Also existirt es auch nur als ein solches, d. h. als Substanz" *). Kant bemerkt nun dazu: Im Obersatz wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, sofern es sich selbst, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewusstseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die An-

*) Krit. d. r. V. S. 316. In der ersten Auflage ist der Paralogismus der Substantialität anders formulirt und sind ausserdem auch die übrigen Paralogismen in vollständiger Formulirung angegeben.

schauung, wodurch sie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird per sophisma figurae dictionis, mithin durch einen Trugschluss die Conclusion gefolgert. — Das Denken, fügt Kant noch bei, wird in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen; im Obersatze, wie es auf ein Object überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag) geht; im Untersatze aber nur, wie es in der Beziehung auf's Selbstbewusstsein besteht, wobei also an gar kein Object gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf Sich als Subject (als die Form des Denkens) vorgestellt wird. Im ersteren wird von Dingen geredet, die nicht anders (denn) als Subjecte gedacht werden können; im zweiten aber nicht von Dingen, sondern vom Denken (indem man von allem Objecte abstrahirt), in welchem das Ich immer zum Subject des Bewusstseins dient; daher im Schlusssatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders (denn) als Subject existiren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subject des Urtheils brauchen, welches ein identischer Satz ist, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet" *).

Der rationalen Kosmologie gegenüber, welche über die Welt als Ganzes, über Weltwesen und Weltlauf Bestimmungen gibt, denen keine congruirende Anschauungen entsprechen, die also blos gedacht und durch das Denken gebildet werden können — schlägt Kant ein anderes Verfahren ein, um ihre Nichtigkeit oder wenigstens Unsicherheit darzuthun. — An die Stelle der Paralogismen, durch welche er die rationale Psychologie zu widerlegen sucht, treten hier die Antinomien; d. h. er zeigt, dass jeder Behauptung der rationalen Kosmologie die ganz entgegengesetzte Behauptung mit gleichem Rechte d. h. mit eben so viel Begründung gegenüber gestellt werden könne. Da die entgegengesetzten Bestimmungen allgemeine Urtheile sind, so können zwar, um der Allgemeinheit

*) Krit. d. r. V. S. 317.

willen, beide falsch, aber nicht beide zugleich wahr sein; es sei denn, dass sie in verschiedener Beziehung zur Geltung gebracht werden sollen. — Die Antinomien beziehen sich auf die Welt als Ganzes, und zwar auf die Weltgrösse nach Raum und Zeit, auf den Weltinhalt, die Weltordnung, die Weltexistenz; so dass sich vier Arten von Thesen und Antithesen als Antinomien ergeben. In Bezug auf die Quantität (der Zeit und dem Raume nach) lautet die Antinomie: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen." Dieser Thesis steht ebenso begründet die Antithesis entgegen: „Die Welt hat keinen Anfang (in der Zeit) und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes unendlich"*). Die Beweisführungen Kant's sind hier indirect (apagogisch), d. h. es wird versucht, die Unmöglichkeit des contradictorischen Gegentheils darzuthun. Der Beweis der Thesis lautet also hier: Man setze das Gegentheil, nämlich, die Welt habe keinen Anfang in der Zeit, so folgt, dass in dem gegenwärtigen Weltzustande, also in diesem Zeitpunkte eine unendliche Zeitfolge von Weltveränderungen verflossen ist. Eine verflossene Unendlichkeit ist aber so viel als eine vollendete. Eine vollendete Unendlichkeit ist keine, denn eine unendliche Reihe kann niemals vollendet sein. Es ist unmöglich, dass eine unendliche Zeit verflossen ist; nothwendig also ist die verflossene Zeit eine endliche, begrenzte, und die Welt hat daher zeitlich einen Anfang. — Aehnliches gilt vom Raume: Gesetzt, die Welt habe keine Grenzen im Raume, sei also ein unendliches Ganzes. Als Raumgrösse besteht sie aus Theilen, welche zugleich sind; diese Weltgrösse kann als unendlich nicht in Grenzen eingeschlossen sein, kann nur vorgestellt werden durch allmähliche Zusammenfassung (successive Synthesis) ihrer Theile. Das Weltganze, als unendliches, ist aber zusammengesetzt aus unendlich vielen Theilen, deren Syn-

*) Krit. d. r. V. S. 344 ff.

thesis nur möglich ist in einer unendlichen Zeitreihe. Diese müsste zur Vorstellung eines räumlich unendlichen, unbegrenzten Weltall's vollendet sein. Verflossene Unendlichkeit ist aber unmöglich, also ist die Bedingung unmöglich, unter der allein die Welt, als unbegrenzte Raumgrösse betrachtet werden kann. Sie muss mithin als räumlich begrenzt gelten. — Aber auch die Antithesis lässt sich indirect beweisen. Man setze wieder das Gegentheil: die Welt habe einen Anfang in der Zeit, so muss eine Zeit gewesen sein bevor die Welt war, also eine Zeit, in der nichts war, leere Zeit, in der kein Zeitpunkt vom andern unterschieden ist, also auch keiner vom andern dadurch unterschieden sein kann, dass in dem einen nichts, in dem andern etwas ist. In einer leeren Zeit kann aber nichts entstehen, also auch nicht die Welt. Es ist unmöglich, dass die Welt in einem bestimmten Zeitpunkt entstanden ist, dass sie einen Anfang in der Zeit hat; also ist nothwendig anzunehmen, dass sie einen solchen Anfang nicht hat. — Ebenso in Bezug auf den Raum: Gesetzt, die Welt habe Grenzen im Raume, so müsste sie begrenzt, eingeschlossen sein in einem Raume, in dem nichts ist, in leerem Raum. Da müsste der leere Raum, in welchem die Welt ist, ein Gegenstand möglicher Anschauung sein, wie die Welt selbst; so müsste der Raum unabhängig von unserer Anschauung als etwas für sich Bestehendes existiren, nicht als Form der Erscheinung, sondern gleichsam als die Substanz, in welcher die Erscheinungen sind. Diess ist aber gegen die transscendentale Aesthetik, sowie gegen die transscendentale Analytik, — der zufolge leerer Raum unmöglich ist. Wenn aber leerer Raum unmöglich ist, so kann auch die Welt nicht eingeschlossen sein durch einen solchen und demnach kann die Welt keine Grenzen haben.

Die zweite Antinomie bezieht sich auf den Weltinhalt, d. h. auf das Stoffliche, die Materie, welche den Raum erfüllt, und allen Erscheinungen im Raume als beharrliches Dasein oder Substanz in allem Wechsel zu Grunde liegt. Sie

bezieht sich auf das unendlich Kleine, wie die erste Antinomie das unendlich Grosse zum Gegenstand hat. Als daseiend im Raume ist die Materie eine zusammengesetzte Substanz; als solche muss sie aus Substanzen bestehen, denn Accidenzen können keine Substanz constituiren. Die kosmologische Frage ist nun: Wie verhält es sich mit diesen Theilen der (materiellen) Substanz als Weltinhalts? Ist ihre Auflösung begrenzt oder unbegrenzt? Ist sie begrenzt, so sind die Theile nicht wieder zusammengesetzt, sondern sind einfache, elementare Substanzen; ist sie unbegrenzt, so sind die Theile selbst wieder zusammengesetzt, und es gibt keine einfachen Substanzen. So ergibt sich die zweite Antinomie, deren Thesis lautet: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist." Die Antithesis dagegen besagt: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben*). Die Beweisführung ist wieder indirect: Wenn es einfache Theile nicht gibt, so bleibt, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben wird, gar nichts übrig; denn das übrig Bleibende könnten eben nur diese einfachen Theile sein. Es ist aber unmöglich, dass eine zusammengesetzte Substanz aus nichts besteht. Sie müsste aber aus nichts bestehen, wenn nach Aufhebung der Zusammensetzung keine einfachen Theile übrig blieben. Gibt es also keine einfachen Theile, so kann es auch keine zusammengesetzten Substanzen geben; da es aber solche gibt, so müssen auch einfache Theile angenommen werden. — Der Beweis für die Antithesis, dass es nämlich nichts Einfaches gebe, sucht darzuthun, dass die Annahme einfacher Theile im Raume unzulässig sei: Alle Zusammensetzung der Substanzen (aus einfachen Theilen) wäre nur im Raume möglich; demnach müssten auch die

*) Krit. d. r. V. S. 350 ff.

einfachen Theile im Raume sein, also müsste es einfache Raumtheile geben, d. h. Räume, die untheilbar oder Nicht-Raum wären. Wenn aber jeder Raum zusammengesetzt ist, so müssen die einfachen Substanzen in einem zusammengesetzten Raume sein, d. h. sie müssen Theile im Raum haben, und da diese Theile nur Substanzen sein können, so müssen einfache Substanzen aus Substanzen zusammengesetzt sein, können also unmöglich einfach sein. Sind aber einfache Substanzen unmöglich, so ist nothwendig das Gegentheil anzunehmen: dass keine Substanz aus einfachen Theilen bestehe. Sollte es einfache Theile geben können, so müsste entweder der Raum einfach sein wie die einfachen Theile, — was gegen die Natur des Raumes ist; oder die einfachen Theile müssten dem Raume gleichen und wären dann zusammengesetzt. Es gibt also in der Sinnenwelt, in der Anschauung gar nichts Einfaches; denn das Einfache schliesst alles Mannigfaltige, also auch Raum und Zeit und daher auch alle Anschauung aus.

Von besonderer Wichtigkeit ist die dritte Antinomie, welche sich auf die Weltordnung d. h. den Causalzusammenhang der Dinge bezieht. Jede Erscheinung erweist sich als eine Wirkung, die eine Ursache hat, welche selbst wieder eine vollständige Reihe von Ursachen voraussetzt. Diese vollständige Reihe ist entweder begrenzt oder unbegrenzt. Ist sie begrenzt, so muss es ein erstes Glied der Reihe, also eine erste Ursache geben, die nicht mehr Wirkung einer andern ist, sondern durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird, also eine Causalität durch Freiheit. Ist sie unbegrenzt, so gibt es kein erstes Glied jener Reihe, und also keine Ursache, die nicht zugleich Wirkung einer andern vorhergehenden Ursache wäre. Demgemäss giebt es dann auch keine freie, sondern stets nur natürliche Causalität. Diese zwei Möglichkeiten ergeben die dritte Antinomie. Die Thesis lautet bei dieser: „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welchen die Erscheinungen der Welt ins-

gesammt abgeleitet werden können; es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig". Dagegen behauptet die Antithese: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur". *) Gesetzt es gebe keine erste Ursache (durch Freiheit), sondern jede Begebenheit geschehe nach der natürlichen Causalität, sei also bedingt durch eine andere, auf welche sie folgt, so giebt es kein erstes Glied in dieser Kette, keine oberste, erste Ursache. Fehlt aber das erste Glied der Reihe, so ist die Reihe der Ursachen selbst nicht vollständig, so sind nicht alle Ursachen gegeben. Es kann aber in der Natur nichts geschehen, wenn nicht alle Bedingungen dazu vorhanden sind, und demnach verlangt das natürliche Causalitätsgesetz selbst die Nothwendigkeit einer ersten Ursache. Diese ist zu ihrer Wirksamkeit durch keine andere, sondern blos durch sich selbst bestimmt und diese vollkommene Selbstbestimmung, diese Thätigkeit von innen heraus auf völlig eigenen Antrieb kann als Spontaneität bezeichnet werden. Diese erste Ursache kann eine Reihe von Begebenheiten ganz aus sich beginnen; das Vermögen dazu heisst Freiheit, transscendentale Freiheit im Unterschied von der psychologischen oder empirischen. — Aber auch für das Gegentheil, die Antithesis, lässt sich wiederum ein apogogischer Beweis führen: Wenn es eine Causalität durch Freiheit giebt, so muss diese als erste Ursache von sich aus eine Reihe von Begebenheiten beginnen. Der Anfang ihrer Wirksamkeit muss, wie jeder Anfang, ein Zeitpunkt sein. Jeder Zeitpunkt setzt aber einen früheren voraus, also muss auch dem Anfang der freien und unbedingten Wirksamkeit ein Zeitpunkt vorausgegangen sein. In diesem früheren Zeitpunkt ist die erste Ursache schon dagewesen, da sie sonst mit dem Anfange ihrer Wirksamkeit selbst erst entstanden sein müsste. Also müssen in dem Dasein jener

*) Krit. d. r. V. S. 358 ff.

Ursache diese beiden Zustände der Zeit nach unterschieden werden. Der Zustand, in dem sie noch nicht wirkte und der Zustand, in dem sie zu wirken anfängt. Soll nun dieser Anfang vollkommen grundlos oder unbedingt sein, so haben wir zwei successive Zustände ohne jeden Causalzusammenhang; ein post hoc ohne alles propter hoc. Damit ist aber das natürliche Causalgesetz vollkommen aufgehoben. Daraus erhellt, dass Causalität durch Freiheit und natürliche Causalität sich gegenseitig verneinen.

Die vierte Antinomie endlich bezieht sich auf die Welt-Existenz. Diese ist das Dasein der Welt in einem bestimmten Zustand. Jeder Weltzustand ist die Folge aller früheren Zustände und also ein bedingtes, abhängiges Glied in der Reihe der Weltveränderungen. Jedes abhängige Dasein setzt ein anderes voraus und die Reihe der Bedingungen muss vollständig gegeben sein zu einem solchen. Da entsteht wieder die Frage, ob diese vollständige Reihe begrenzt oder unbegrenzt gedacht werden müsse. Ist sie begrenzt, so muss ein Dasein gesetzt werden, von dem alles Andere abhängt, welches selbst von nichts abhängt, also unbedingt, nothwendig ist. Dieses Dasein muss dann zur Welt gehören entweder als Theil der Welt oder als Ursache derselben. Ist aber jene Reihe unbegrenzt, so gibt es überhaupt kein unabhängiges Dasein, kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in noch ausser der Welt. So entsteht folgende Antinomie: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder als ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.“ Und: „Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt noch ausser der Welt als ihre Ursache*). Die Beweisführung für die Thesis ist diessmal direkt und sucht zu zeigen, dass das nothwendige Wesen als absoluter Ausgangspunkt aller Veränderungen nothwendig zur Welt gehöre. Jeder Anfang ist ein Zeit-

*) Krit. d. r. V. S. 364 ff.

punkt, jeder Zeitpunkt bedingt durch einen früheren; also muss das nothwendige Wesen selbst in der Zeit existiren, also selbst zur Sinnenwelt (Erscheinung) gehören. Es kann daher nicht ausser der Welt, oder abgesondert von der Natur gedacht werden. Der Beweis für die Antithesis ist wieder indirect und sucht darzuthun, dass das schlechthin nothwendige Wesen weder in noch ausser der Welt existiren könne. Wäre es in der Welt, so könnte es nur als ein Theil der Welt oder als die ganze Reihe von Veränderungen aufgefasst werden. Als Theil könnte es nur das oberste Glied oder der unbedingte Anfang der ganzen Reihe sein. Der unbedingte Anfang wäre aber ein Anfang ohne Ursache, also ein Anfang ohne vorhergehende Zeit, d. h. ein Anfang, der kein Zeitpunkt wäre, — was unmöglich ist. Ebenso wenig kann aber die unendliche Reihe von bedingten Weltzuständen dieses schlechthin nothwendige Wesen sein, denn da jedes Glied bedingt ist, kann auch die ganze Summe der Glieder nicht das Gegentheil davon oder nothwendig, unbedingt sein. — Auch ausser der Welt kann das schlechthin nothwendige Wesen nicht sein; denn es müsste als die Ursache aller Veränderungen, deren Anfang oder erster Zeitpunkt sein. Als Dasein ausser der Welt wäre es aber ausser der Zeit, mithin müsste ein Zeitpunkt ausser der Zeit sein. — Diess im Wesentlichen die Kritik der rationalen, metaphysischen Kosmologie, an welche sich hierauf die Kritik der rationalen Theologie anschliesst, von der wir hier Umgang nehmen können.

2. Ueber die bedeutende Rolle, welche die Einbildungs-Kraft auch in diesem Gebiete der transscendentalen Dialektik spielt, kann wiederum kaum ein Zweifel sein Da Kant die ganze rationale Metaphysik für eine Scheinwissenschaft hält, eigentlich aus Hirngespinsten gebildet, weil ohne sinnliche Anschauung aus blossen Begriffen aufgebaut — so muss er dieselbe auch wesentlich für ein Produkt der Einbildungskraft erklären. Denn da die blossen Verstandesbegriffe

für sich leer, ohne Inhalt sind, die Metaphysik aber doch auch einen Inhalt hat, so muss ihr dieser von dem productiven Vermögen der Einbildungskraft zu Theil werden und kann insoferne allerdings nur in ebenfalls blos formalen Bestimmungen bestehen. Die sog. Ideen, als welche Kant den Inhalt der drei Haupttheile der Metaphysik bezeichnet, können also in der That — nach seiner Auffassung, nur als Produkte der Einbildungskraft gelten, da durch sie dem Bewusstsein ein Inhalt vorgespiegelt wird, dem die entsprechende, congruirende Anschauung fehlt. Die Seele als einfache Substanz, das Weltall als Totalität und Gott als absolutes Ideal der Vernunft sind der Sinneswahrnehmung in der Form von Raum und Zeit unzugänglich und als Objecte für die Verstandesbetrachtung oder Anwendung von Kategorieen nur durch jenes Vermögen des Geistes vorstellbar, welches Gegenstände auch ohne deren Gegenwart vorzustellen vermag, die Einbildungskraft nämlich, welche zugleich die Fähigkeit der Synthese ist, die doch offenbar bei der Einheit, Totalität und absoluten Idealität zur Anwendung kommt.

Wir haben indess Kant's kritische Ausführungen selbst näher zu betrachten und zu prüfen, in welchem Verhältniss sie zur Einbildungskraft stehen. Fassen wir zunächst jene ins Auge, durch welche die sogenannte rationale Psychologie der üblichen Metaphysik zerstört werden soll, so lässt sich nicht läugnen, dass sie an Einseitigkeit leiden, indem sie das schwierige Problem, welches das Wesen der menschlichen Seele der Forschung bietet, nur in Beziehung eben auf die in Geltung stehende rationale Psychologie behandelt und doch sich den Anschein gibt, als sei nun die Sache überhaupt und in aller Beziehung entschieden. Diess zeigt sich gleich bei dem ersten, wichtigsten Paralogismus oder Fehlschluss, auf dem die Annahme der Substantialität der Seele beruhen soll. Der Mittelbegriff (Subjectsein) soll zweimal in verschiedenem Sinn genommen sein, das eine Mal insofern das Subject nur überhaupt und also auch als Gegenstand

der Anschauung gedacht werden kann, das andere Mal, im Untersatz, aber nur in Beziehung auf das Denken und die Einheit des Bewusstseins. Möglich ist eine solche Auffassung, aber nicht nothwendig; und nicht in dem Verhältniss von Ober- und Untersatz liegt nothwendig der Fehler, wenn einer vorhanden ist, sondern im Obersatz selber. In ihm ist behauptet: Was nur als Subject gedacht werden kann (nicht anders), das ist Substanz. Kant's Kritik bezieht sich in der That auch auf diese Behauptung, und es ist dabei das logische Subject im Urtheile selbst identificirt mit dem erkenntnisstheoretischen Subject (dem Urtheilenden), in dessen Bewusstsein das logische Subject des Urtheils sich befindet, um im Prädikate eine Bestimmung zu erfahren. Nun ist allerdings gerade in diesem Falle diese Identificirung nicht geradezu falsch und unberechtigt, denn in der That ist gerade hier das denkende Subject zugleich das gedachte, zum logischen Subject gebildete, um darüber zu urtheilen. Nur aber darf nicht die Eigenschaft des logischen Subjects, das im Urtheil nur formal, nur durch das Denken existirt, ohne weiteres auch auf das erkenntnisstheoretische Subject, das Ich, das selbstbewusste, denkende Wesen übertragen werden. Gerade um diesen seinen eigenthümlichen Charakter zu bewahren oder denselben zu bestimmen, wird ja das Urtheil gefällt. Es wird nicht zum blossen Subjectsbegriff gemacht, um aus diesem Begriff die Existenz oder Substantialität herauszuklauben, sondern es behält auch als Subject des Urtheils sein unmittelbares Bewusstsein und insofern den Charakter des Existirenden bei. Es wird in diesem Fall kein synthetisches (weder apriorisches noch aposteriorisches) Urtheil gebildet, sondern ein analytisches, das im Prädikate nur das explicite darstellt, was im Subjecte implicite enthalten ist. Indess abgesehen hievon, das selbstbewusste Wesen, das Ich, das inhaltlich sich nicht blos als „Ich denke" bestimmen lässt, sondern einen viel reicheren Inhalt hat, dieses Selbstbewusstsein oder vielmehr selbstbewusste Wesen ist nicht ohne wei-

ters als blosse Form, als blos formal zu bezeichnen, der allerdings Substantialität so wenig zukommen könnte als etwa der Form einer Statue, wenn sie ohne das Material dieser gedacht wird. Diese Form des Selbstbewusstseins kann nicht als blosses Accidenz oder blosse Succession von Vorstellungen (im inneren Sinn) aufgefasst werden, wie Kant selbst entschieden betont; somit muss ihm irgend ein einheitliches, reales Substrat zu Grunde liegen, dem die übrigen Seelenvermögen oder Thätigkeiten entstammen. Und wenn es Mittelpunkt und Träger oder Quelle derselben, und also insbesondere auch der Anschauungsformen und zugleich der Kategorien ist, wie sollten diese unbedingt darauf keine Anwendung finden dürfen, keinerlei Bestimmung darüber geben können? Die Kategorie „Substanz" darf nach Kant nur da Anwendung finden, wo die äussere Anschauung ein Beharrendes zeigt; die innere Anschauung zeigt, Kant zufolge, kein Beharren, sondern nur lautere Succession und also Wechsel. Allein die Succession selbst, damit sie zur Offenbarung für das Bewusstsein kommen kann, setzt ein Beharrendes im inneren Sinn, oder für diesen voraus; denn ohne Vergleichung mit diesem würde das Wechseln, die Aufeinanderfolge nicht wahrgenommen werden können. Kant verkennt diess selber nicht, aber er verlegt das Beharren in die äussere Erscheinungswelt und gestattet für diese die Anwendung der Kategorie „Substanz", während er für den inneren Sinn Gleiches nicht zugibt*). Allein würde man diess in aller Strenge geltend machen, dann würde gerade nach Kant'scher Ansicht vom inneren Sinn und seiner Form (Zeit), von gar keiner Substanz mehr die Rede sein können, da nach Kant die Wahrnehmung des äusseren Sinnes (das räumliche Nebeneinander) immer auch zur inneren Wahrnehmung werden, also die Form der Zeit oder der Succession annehmen muss, um zum Bewusstsein zu kommen. Niemals also könnte ein Be-

*) Krit. d. r. V. S. 317.

harren oder ein Beharrendes als solches erkannt werden, da es immer nur als Successives, Wechselndes, oder in ein Aufeinanderfolgen umgewandelt, zum Bewusstsein kommen könnte. Wird aber dennoch ein Beharrendes wahrgenommen, ein Substantielles erkannt, dann muss im inneren Sinne selbst ein solches sich zeigen, oder vorhanden sein — wie ja in der That eben diess durch die Kategorie „Substanz" dem Geiste gegeben ist, dem dann objectiv das Beharrende, sei es äusserlich oder innerlich, entspricht.

Kant hat hier das Problem keineswegs zur Lösung gebracht, und zwar, wie uns scheint, darum nicht, weil er gerade hier die productive Einbildungskraft vollständig ausser Acht lässt, der er früher eine so grosse Rolle zugewiesen hat. Daher kommt es, dass ihm, wie früher das wahre, reale Object der Erkenntniss, — so nun hier das reale Subject derselben entschwand und eigentlich gar keine reale Seele mehr übrig blieb, sondern nur Vermögen oder Functionen, die ohne Halt und Substrat gleichsam im Leeren schweben. Betrachten wir die Vermögen oder Organe und Functionen der Kant'schen Erkenntnisslehre: die Sinnlichkeit besteht ihm in blossen Formen der Anschauung, Raum und Zeit; der Verstand besteht ihm in der blossen Form der Synthese, deren Arten die Kategorien als Regeln der Verbindung im Urtheile bestimmen; die Apperception (Ich denke) endlich ist ebenfalls nur eine Form, die centrale Einheitsform für die Erkenntnissthätigkeit. So bleibt mit realem Charakter nur übrig die Empfindung (durch welche oder in welcher das Ansich der Dinge eine Affection ausübt und Stoff für Anschauung und Denken gewährt) und die productive Einbildungskraft. Gerade auf diese beiden wird aber hier in der psychologischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchung von Kant weiter keine Rücksicht genommen. Und doch sind sie das Entscheidende bei der Forschung nach der Realität des menschlichen Geistes und nach der Bedeutung seiner Erkenntnissthätigkeit! Ueber das Wesen des Geistes, sowie

der Erkenntniss und der Welt selbst kann nichts entschieden werden, ohne auch sie in Betracht zu ziehen und damit nicht blos die Form, sondern auch die Grundlage, das Substrat aller apriorischen Fähigkeiten und deren Bedeutung zu würdigen. Wie entsteht denn die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Wesens, dem der Menschengeist alles Stoffliche, allen Inhalt der Erkenntniss verdankt, und worauf beruht das Formprincip der menschlichen Erkenntniss, das sich in Formen der Anschauung wie des Denkens bethätigt? Diess ist zu untersuchen, wenn die erkenntnisstheoretische Forschung nicht selbst nur rein analytisch und formal bleiben und in Bezug auf Realität und wirkliche Bedeutung in der Luft schweben soll. Die Untersuchung führt daher nothwendig zur genaueren Prüfung des Wesens des Formprincips selbst und der synthetischen Potenz der Seele, d. h. der Einbildungskraft und ihres Verhältnisses zur Empfindung und Empfindungsfähigkeit. Also zu einer Untersuchung, wie sie auch den Mittelpunkt der Aristotelischen Philosophie gebildet hat, welche im Formprincip das eigentliche Wesen des bedeutungsvollen Daseins, das die Substanz der Dinge (Einzelwesen) constituirende Agens erblickte — im Gegensatz zur modernen Auffassung des Substanzbegriffes, der nicht das, was Leben und Bedeutung gibt, sondern das Beharrende, an sich Todte und Bedeutungslose damit bezeichnet. Kant selbst ist dem Gedanken, dass die Form und also das Formgebende (die Einbildungskraft) das Wesen der Sache begründe, nicht so fremd geblieben, wie man glauben sollte; denn er weiset dem Vorwurfe, als ob seine Philosophie blossen Formalismus begründe, gegenüber, auf die so wesentliche Bedeutung der Form hin. „Die wegwerfende Art, über das Formale in unserer Erkenntniss (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist) als eine Pedanterei, unter dem Namen einer „Formgebungsmanufactur", abzusprechen, bestätigt den Verdacht einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie (Philosophie der Vision)

in der That alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu thun. Wie wenig aber dieser Versuch unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik gelingen könne, ist aus folgendem Beispiele zu ersehen. In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei, hiess es bei den Scholastikern), sofern dieses durch die Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinung) und selbst die reine Mathematik ist nichts Anderes als eine Formenlehre der reinen Anschauung; sowie die Metaphysik, als reine Philosophie, ihre Erkenntniss zu oberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Object (Materie der Erkenntniss) subsumirt werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses a priori, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können" *). Wenn die Form das Wesen der Sache ist, sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll, so ist offenbar, dass in der Sache selbst das dieser Erkenntniss Entsprechende anzunehmen sei, dass also der Erkenntnissform das Wesen der Sache selbst entspreche und demnach auch wesentlich in einer Form bestehe. Woher sollte denn die Erkenntnissform und die reale Möglichkeit der Erkenntniss a priori selbst kommen, wenn im realen Dasein und Wesen ihr nichts entsprechen würde? Sie könnte da weder aus dem Weltprocess hervorgegangen sein, der doch nicht sich selbst ganz Fremdartiges hervorbringen mochte, noch von der Weisheit eines Schöpfers stammen, da diese doch nicht hohlen Schein und dem Wesen des Daseins nicht entsprechende Formen und Functionen als menschliche Erkenntnissart beliebt hätte. In Bezug hierauf sind wir berechtigt anzunehmen, dass der Grundkraft in dem Erkenntnissvermögen, der productiven Einbildungskraft eine analoge

*) „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (1796) WW. Bd. I, S. 192.

(ja wesentlich gleiche) Grundkraft der Bildung und Wesensgestaltung im realen, objectiven Dasein entspreche, die wir als objective Phantasie der subjectiven des Menschengeistes gegenüber gestellt haben*).

Von den Antinomien Kant's ist zunächst unschwer einzusehen, dass sie ihr Dasein wie ihre Möglichkeit überhaupt lediglich der productiven Einbildungskraft verdanken; denn alle sind als Möglichkeiten hingestellt, die als solche für das subjective Bewusstsein ohne diese Potenz nicht vorgestellt oder in der Vorstellung versucht werden könnten. Abgesehen aber davon, ist besonders die Lösung der Probleme, die Beseitigung der Gegensätze, die Kant versucht, im Grunde durch die Einbildungskraft ermöglicht. — Er sucht zunächst den Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, der sich in den Antinomien oder Antithesen kund gibt, dadurch zu erklären und die Lösung anzubahnen, dass er (auf Grund seiner Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, und von blossem Denken und sinnlicher Anschauung) einen Paralogismus oder Fehlschluss auch der rationalen Kosmologie nachzuweisen sich bestrebt; einen Vernunftschluss, in welchem der Mittelbegriff beidemal in verschiedenem Sinn genommen ist. Alle Sätze der Antinomien gründen sich auf folgenden Schluss: Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen, also das Unbedingte gegeben, demnach auch die Totalität aller seiner Bedingungen, d. h. das Weltall. Von diesem gegebenen Weltall beweisen die Thesen den zeitlichen Anfang, die räumliche Begrenzung, die Einfachheit der Bestandtheile, die unbedingte Causalität, die absolute Nothwendigkeit. Die Antithesen aber in allen Punkten das Gegentheil. Beiderseits geschieht diess unter der Voraussetzung, dass die Welt als Ganzes gegeben und als gegebenes Objekt erkennbar sei. Ist diese

*) S. „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses" (München 1877), und „Monaden und Weltphantasie" (1879).

Voraussetzung richtig, dann sind es auch die beiderseitigen Beweise, — wenn nicht, dann sind sie beiderseits ungültig. Aber eben die Voraussetzung ist unrichtig. Der Obersatz sagt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Reihe aller seiner Bedingungen gegeben. Allein diess gilt nur für das Denken. Im Begriffe des Bedingten liegt es, dass alle seine Bedingungen vorausgesetzt werden, denn nur so kann das Bedingte gedacht werden. Der Obersatz ist also wohl richtig, aber nur wenn das Bedingte ein blos gedachter Gegenstand ist, unabhängig von allen Bedingungen der Sinnlichkeit. Der Untersatz sagt: das bedingte Dasein ist gegeben, — und zwar als Anschauung, also nur als Erscheinung; also abhängig von unserer Sinnlichkeit. So ist im Obersatz das bedingte Dasein als Ding an sich, im Untersatz als Erscheinung aufgefasst (die nur unsere Vorstellung und sonst nichts ist.) Der Obersatz sagt: Wenn das Bedingte an sich gegeben ist (nicht als erscheinendes, sondern als intelligibles Object), so ist das Weltall gegeben; der Untersatz: das Bedingte ist nicht an sich, sondern blos als Erscheinung gegeben. Wenn aber das bedingte Dasein nur als Erscheinung gegeben ist oder als Vorstellung (nicht als Begriff), so sind damit nicht alle Erscheinungen gegeben; sie müssen erst im Regress gefunden werden am Leitfaden der Erfahrung; die Welt reicht stets nur so weit als unsere Erfahrung, wir machen sie erst (für uns) durch dieselbe. Wären die Erscheinungen unabhängig von unserer Vorstellung „Dinge an sich", so wäre die Welt als Ganzes gegeben und die widerstreitenden Sätze hätten beide Recht. Aber die Welt ist uns niemals als Ganzes gegeben, weder begrenzt noch unbegrenzt, und die Antinomien haben beide Unrecht. — Hier ist nur noch zu bemerken, dass die Welt der Erscheinung als Produkt unserer Einbildungskraft aufgefasst ist. Die Welt als Ding an sich soll nur gedacht werden können, in der That aber ist sie ebenfalls nur Produkt der Einbildungskraft, d. h. von uns selbst geschaffen, da wir ja von ihr selbst

gar nichts erfahren und wissen, und also sie auch nur als Gedanke selbst produciren müssen.

Die Auflösung der Antinomien selbst ist für die erste und zweite, die Kant als mathematische bezeichnet, eine wesentlich andere, als die für die dritte und vierte, die er dynamische nennt. Bei jenen wird nämlich dem Bedingten ein gleichartiges Unbedingtes gegenüber gestellt. Da bilden nun Thesis und Antithesis unmittelbar einen Widerspruch, denn das Bedingte kann nicht zugleich unbedingt sein. So kann hier nur entweder Einer der beiden Gegensätze wahr sein, oder es muss Satz und Gegensatz für gleich falsch erklärt werden. Am noumenalen Object oder Ding an sich (der intelligiblen Welt) wäre beides zugleich unmöglich, an blossen Erscheinungen aber sind beide ohne Bedeutung, da das Begrenzte wie das Unbegrenzte nur unsere That ist. Die Erscheinungswelt ist eben für Kant nur das Werk der eigenthümlichen Einrichtung und Bethätigung des menschlichen Geistes, d. h. Produkt der demselben eigenthümlichen Anschauungsformen, welche wir eben als Functionen der reinen und empirischen Einbildungskraft kennen gelernt haben. Muss nun, wie wir annehmen, der subjectiven Einbildungskraft, damit sie nur überhaupt in ihrer Existenz erklärbar sei und in ihrem Wesen und ihrer Thätigkeit eine Bedeutung habe, eine objective, reale Gestaltungsmacht correspondiren, so können wir die Kant'sche Lösung dahin modificiren, dass auch objectiv gilt für die Annahme des Endlichen und Unendlichen, was er nur subjectiv will gelten lassen für die Erscheinungswelt. Das Unendliche und das Endliche lässt sich für die reale Welt vereinbaren wie für die subjective. Der ganze Weltprocess ist ein unendliches Gestalten des Endlichen und ein Bilden des Endlichen aus dem Unendlichen. Endlichkeit und Unendlichkeit stehen sich allerdings als Begriffe einander entgegen, aber nicht so das (concrete) Endliche und Unendliche. Schon der Menschen-Geist mit seiner productiven Einbildungskraft ist gewissermassen ein Unend-

liches, Unerschöpfliches, das sich in endlichen, zunächst psychischen Gestaltungen kund gibt. Analog ist diess der Fall mit der objectiven unendlichen Seins- und Gestaltungskraft in Raum und Zeit, die an sich unendlich, doch als die reale Möglichkeit und die producirende Macht der Unendlichkeit des Endlichen (und Endlichkeit des Unendlichen) sich bethätigt.

Anders, wie bemerkt, ist die Lösung, die Kant der dritten und vierten Antinomie zu geben sucht. Hier will er beide Gegensätze zugleich gelten lassen und zwar dadurch, dass er jeden derselben auf ein anderes Gebiet bezieht; den einen nämlich auf die Welt der Erscheinungen, den andern auf die intelligible Welt. In der phänomenalen Welt herrscht nach Kant durchgängige naturnothwendige Causalität und keinerlei Geschehen aus Freiheit; dagegen in der intelligiblen oder noumenalen Welt ist Freiheit als Causalität denkbar. In den „Dingen an sich" kann Freiheit sein und kann hereinwirken in die phänomenale Welt, ohne den natürlichen causalen Zusammenhang zu stören. Hier führt also Kant die sog. intelligible Freiheit in seine Weltauffassung ein, um trotz des strengen Causalzusammenhangs in der Welt der Erscheinungen doch den freien und dadurch sittlichen Charakter der menschlichen Handlungen und das Gebiet der Pflicht zu retten. Alle vernünftigen, sittlichen Handlungen der Menschen sind darnach frei und nothwendig zugleich; frei in ihrem Grund oder Ursprung, nothwendig in ihrer Erscheinung im nothwendigen Causalzusammenhang der Dinge. Sie vereinigen dadurch in sich einen doppelten Charakter, einen intelligiblen und einen empirischen, wovon jener aus dem Gebiete des An sich der Dinge stammt, dieser aber der Erscheinung eignet. Wie nun beides sich vereinigen lasse in Ein und derselben Handlung: die Causalität aus Freiheit und doch zugleich Nothwendigkeit in der Erscheinung — ist zwar nicht wissenschaftlich zu begreifen, aber doch denkbar, intelligibel, also als nicht widersprechend und demnach

als möglich anzusehen. Es ist denkbar, dass eine Idee Ursache von Wirkungen sei, und dass diese Wirkungen erscheinen. Das Ding an sich ist zwar keine Grösse, da diese nur der Erscheinung angehört, aber es kann doch Ursache sein, da diese mit der Wirkung nicht unbedingt gleich zu sein braucht. Die Wirkung kann also erscheinend, nothwendig und zeitlich sein, in bestimmtem Zeitpunkt phänomenal erfolgen, obwohl die Ursache noumenal, frei und unzeitlich ist. Die volle Lösung erscheint übrigens Kant ebenso unmöglich, wie das psychologische Problem, warum in einem denkenden Subjecte äussere Anschauung stattfindet. Die Vereinigung offenbart sich im moralischen Gebiete, wo das Sollen und Müssen sich im Pflichtgebote, im Willensgesetze vereinigen. Im Willen ist also der intelligible freie Grund vorhanden, der in der Erscheinung sich als nothwendig zeigt. Doch kann diess nur als Beispiel oder als der wichtigste Fall gelten, denn der intelligiblen Freiheit kommt eine allgemeinere, gewissermassen auch kosmische Bedeutung zu. Da bei Kant alle Erscheinungen nichts anderes sind als Vorstellungen, so ist der Grund, der die Erscheinungen macht, selbst als intelligible Ursache zu denken. — Wir haben in der That versucht*), diesen intelligiblen Grund der freien Thaten in die Welt der Erscheinungen selbst einzuführen, als kosmisches Princip des Weltprocesses und insbesondere der freien Handlungen der Menschen geltend zu machen. Es ist nichts anderes als eben die Einbildungskraft, als objectives Princip der realen Gestaltungen betrachtet, das in der Menschen-Natur subjectiv wird und in der Willensfreiheit sich bethätigt; aber auch in der Natur selbst schon sich mehr oder minder frei gestaltend und selbst in bizarrer Form geltend macht. Die Freiheit lässt sich demnach behaupten auch wenn die Erscheinungen als Dinge an sich betrachtet werden, und ist nicht in diesem Fall unrettbar ver-

*) Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. München 1877 S. 509 ff.

loren, wie Kant fürchtet*). Es ist keine rationale Welterklärung, wenn angenommen wird, die Welt der Erscheinungen und der theoretischen Vernunft sei durchaus selbstständig und ganz heterogen der intelligiblen Welt der Freiheit und der praktischen Vernunft und beide seien nur ganz äusserlich und unbegreiflich zusammengefügt, einander entgegengesetzt und vollständig fremdartig.

Aehnlich ist die Lösung, die Kant für die vierte Antinomie versucht, nämlich auch wieder durch Versetzung der einen Thesis in's Gebiet der Erscheinung, der andern in das Gebiet des Ansich, so dass beide zugleich Geltung haben können, weil verschiedenen Gebieten angehörig. Bedingung und bedingtes Dasein sind verschiedenartig. Jene kann als nothwendiges Wesen gedacht werden, während die ganze Reihe der Bedingungen als zufällig ihrem Dasein nach erscheint. Die Abhängigkeit aller Erscheinungen schliesst das mögliche Dasein eines nothwendigen Wesens nicht aus, wenn allerdings auch nicht ein. Da aber kein empirisches Dasein als nothwendig erscheint, so kann das nothwendige Wesen nie als Erscheinung erkannt werden, kann nie zur Erscheinung gehören; und dadurch unterscheidet sich das nothwendige Wesen von der Causalität durch Freiheit. Denn diese Freiheit, der intelligible Charakter muss als Grund der Vorstellungen gedacht werden, also als zur Welt gehörig. Das schlechthin nothwendige Wesen kann nur gedacht werden als zur Welt nicht gehörig, also als ausserweltliches Wesen, dem Begriffe Gottes entsprechend. — Es ist nach den bisherigen Erörterungen unnöthig, diese Lösung der letzten Antinomie noch näher in Betracht zu ziehen. Wir bemerken nur noch, dass, wenn man die Einbildungskraft als subjective und als objective Gestaltungskraft zur Geltung bringt, die Kant'sche Unterscheidung von zwei Klassen von Antinomien und deren verschiedene Lösung hinwegfällt; denn beide Antinomien sind wenigstens nicht wesentlich verschie-

*) Krit. d. r. V. S. 419.

den und finden beide ihre Lösung in Ein und demselben gestaltenden Princip, der Einbildungskraft nämlich. Die ersten in dem Momente der unendlichen Gestaltungsmacht derselben, die unendlich Endliches gestaltet, die andern in dem Momente der Freiheit, das ebenfalls das ganze Wirkensgebiet der Erscheinung durchdringt. Es bedarf also zur Lösung nicht der künstlichen Unterscheidung beider und nicht der Entgegensetzung von zwei ganz verschiedenen Gebieten, die einander nicht blos fremdartig sein, sondern sich geradezu gegenseitig ausschliessen sollen, während sie doch wieder die Eine, einheitliche Welt constituiren.

IV.

Die praktische Vernunft und die Einbildungskraft.

Unter „praktischer Vernunft" versteht Kant im Allgemeinen jenes Vermögen des Menschengeistes, welches das Grundprincip oder Gesetz der Sittlichkeit a priori in sich enthält, uns dieses zum Bewusstsein und Gefühl bringt und die Pflicht begründet. Sie erscheint vom Willen nicht wesentlich verschieden, doch wird sie auch wohl von diesem unterschieden als dem exekutiven Vermögen, dem sie das Gesetz des Verhaltens a priori vorschreibt. Weiterhin ist praktische Vernunft der Inbegriff aller Factoren und Bedingungen, durch welche das sittliche Verhalten und das Gebiet der Sittlichkeit in der Menschheit begründet ist, und zwar a priori, so dass dasselbe nicht als Produkt der Empirie erscheint. Die Kritik der praktischen Vernunft ist die Analyse dieser Grundkraft des menschlichen Geistes in seine apriorischen Momente, welche das empirische sittliche Verhalten bedingen oder begründen, und also nicht aus diesem erst hervorgehen oder dadurch gewonnen werden. Der eigentliche Gegenstand dieser kriti-

schen Forschung ist daher ebenfalls ein transscendentaler. Kant hat denselben hauptsächlich in zwei Schriften behandelt, in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und in der „Kritik der praktischen Vernunft", welche letztere der Hauptsache nach denselben Gegenstand behandelt wie die erstere, aber die Untersuchung weiter führt durch die Erörterung über das höchste Gut und durch die Einführung und Begründung der Postulate der praktischen Vernunft, indem er dem Postulate der Freiheit noch das der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes hinzufügt*).

Soll Sittlichkeit möglich sein und zur Thatsache werden, so ist vor Allem ein höchstes und allgemeines Moralprincip nothwendig. Ein allgemeines und nothwendiges, unbedingt giltiges Gesetz, das als solches nicht zufällig oder durch etwas Anderes bedingt sein und nicht aus der Erfahrung stammen kann, weil diese nichts Allgemeines und Nothwendiges geben kann. Das oberste Moralprincip muss demnach aus reiner Vernunft stammen und also — was damit gleichbedeutend ist — a priori sein, in einem synthetischen Urtheile a priori sich ausdrücken lassen. Dieses Unbedingte kündigt sich als eine Aufgabe an und wendet sich nicht an die Erkenntnisskraft, sondern an den Willen; sagt nicht, was ist, sondern was sein soll. In ihm werden wir einer höheren Welt, als die sinnliche ist, inne, erhalten Bewusstsein von dem Intelligiblen, dem Ansich, wenn auch nicht in theoretischem Wissen, so doch in moralischer Ueberzeugung.

Die nächste Aufgabe ist, dieses oberste Moralprincip oder höchste praktische Vernunftgesetz nach seinem Wesen, seiner Eigenart näher zu bestimmen — zunächst im Unterschied und gegenüber den sinnlichen Trieben und Zwecken, die demselben entgegen stehen und gleichsam das Material bilden für die Bearbeitung nach dem höchsten Gesetz durch den moralischen Willen. In ähnlicher Weise, wie das sinnliche

*) WW. Bd. IV (Hartenstein'sche Ausgabe).

Erkenntnissmaterial durch die theoretischen Principien a priori zum wirklichen Wissen, zur Erfahrung gestaltet wird. Ausserdem müssen alle untergeordneten, blos sachlichen, bedingten Bestimmungsgründe des Willens und sittlichen Verhaltens ausgeschieden werden. Sonach bleibt für Kant nur noch die Form der möglichen Allgemeinheit des den Willen bestimmenden Gesetzes übrig. Dieses lautet: Handle so, dass du wollen kannst, dass die Maxime deines Handelns allgemeines Gesetz werden solle*). — Da das höchste Moralgesetz nicht ein durch besondere Zwecke bestimmtes oder bedingtes sein kann, sondern unbedingt ist, so muss es sich auch als unbedingtes ankündigen und geltend machen, also als kategorischer Imperativ auftreten, der ein Factum der (reinen) praktischen Vernunft ist; das einzige Factum, wodurch sich diese als ursprünglich gesetzgeberisch ankündigt. Davon unterscheiden sich die hypothetischen Imperative; Gebote, die gelten und befolgt werden müssen, wenn diess oder jenes, irgend ein Gegenstand ausser dem moralischen Subject erreicht werden soll. Der kategorische Imperativ bezieht sich nur auf das moralische Subject selbst, das als Selbstzweck dabei geltend gemacht wird, bei dem nur sittliche Vollkommenheit und weiter nichts beachtet wird, von dem allein aber auch die wirklich sittliche Güte der Handlung abhängig ist. Denn er allein kann gut sein und alles Andere gut machen, und ohne ihn ist nichts gut, wie es auch sachlich beschaffen sein mag — wie schon das sittliche Bewusstsein des Volkes entscheidet. Daraus folgt, dass das Gesetz nur aus dem Willen selbst kommen kann, dass der Wille oder vielmehr die praktische Vernunft selbst gesetzgeberisch ist, also dem moralischen Willen Autonomie zukommt. Das höchste Sittengesetz fliesst also aus der Autonomie des Willens selbst, oder vielmehr, ist durch die praktische Vernunft dem Willen unmittelbar immanent, da doch der Wille selbst nicht zu erkennen ver-

*) A. a. O. S. 20, S. 130.

mag, sondern das Vermögen ist, sich nach Vorstellungen, nach Maximen, allgemeinen Grundsätzen als Motiven zu bestimmen. Insofern indess dieses von ihm bei Kant untrennbar ist, wird er selbst als praktische Vernunft genommen, so dass er niemals als blinde, sinnlose Macht auftritt, in welche Schopenhauer ihn verwandelt hat. — Autonomie des Willens ist auch nicht so gemeint, als ob der einzelne subjective Wille des Menschen sich selbst aus eigener subjectiver Machtvollkommenheit oder beliebig das Sittengesetz zu geben vermöchte. Vielmehr ist nach Kant das moralische Gesetz jeder subjectiven Willkür vollkommen entrückt und die Untersuchung darüber ist durchaus nicht eine anthropologische. „Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund der Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; dass das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa blos für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und dass jede andere Vorschrift, die sich auf Principien der blossen Erfahrung gründet und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann. Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, sammt ihren Principien, unter allem praktischen Erkenntnisse von allem Uebrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntniss desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori, die freilich

noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen" *). Demnach betrachtet also Kant die Menschennatur nicht als Erzeugerin des höchsten Sittengesetzes, sondern nur als Offenbarungs- und Realisirungsorgan desselben; und die behauptete Autonomie des Willens bezüglich desselben kann nur sagen wollen, dass dem Bewusstsein des Menschen dieses Gesetz nur aus der eigenen inneren Tiefe zukommen könne, nicht aber von aussen irgendwoher sich ihm aufzunöthigen vermöge. Die praktische Vernunft ist also als Organ der an sich seienden, vom subjectiven Geiste unabhängig bestehenden Idee des Guten zu betrachten, die sich als kategorisches Gebot ankündigt und a priori als höchstes Moralprincip für das Bewusstsein formulirt werden kann.

Wenn der Wille, in dem bemerkten Sinne, die alleinige Quelle des Guten (des Sittengesetzes und dessen Realisirung) ist, so muss er als solcher auch Selbstzweck sein, darf nicht als blosses Mittel sich brauchen lassen für andere Zwecke (in der sinnlichen oder Erscheinungswelt). Wegen der Autonomie und des Selbstzweckes des Willens lässt sich daher die oberste Maxime (Gesetz) so bestimmen: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, nie blos als Mittel brauchest." **) — Insofern der Wille das Gesetz in sich selbst oder aus sich selbst hat, also gesetzgeberisch ist, begründet sich in ihm auch die Pflicht; denn das von ihm ausgehende Gesetz zwingt ihn nicht, sondern verpflichtet ihn nur, — weil es eben als Idee auftritt, nicht als mechanisch wirkende Nothwendigkeit. — Das sittlich Gute nun, die Sittlichkeit besteht eben in der Erfüllung dieser Pflicht; und

*) Metaphys. d Sitten. W. Bd. IV. S. 5—6, S. 48.

**) A. a. O. S. 53.

zwar in der Erfüllung dieser Pflicht einzig um der Pflicht, nicht um irgend eines andern Zweckes willen, oder aus irgend einem andern Motiv. Nur das Gesetz (Pflicht) muss dabei die Maxime des subjectiven Willens sein und die wahre Triebfeder der praktischen Vernunft. Aber allerdings, damit das Gesetz Einfluss erlange, muss es irgendwie empfunden, nicht blos gedacht werden. Diess geschieht durch das Gefühl der Achtung vor dem Gesetz. Diese ist reines (transscendentales), nicht empirisches Gefühl, ist also selbst intelligibler Natur. Die Vorstellung des Gesetzes wirkt nämlich niederschlagend auf die niederen empirischen Gefühle und lässt aus ihnen das Gefühl der Achtung hervorgehen. Denn was die Selbstliebe sinken macht, ist dadurch Gegenstand der Achtung; das Gefühl ruht hier auf dem sittlichen Grundsatz. Bei sinnlichen Wesen ist übrigens die Pflicht-Erfüllung immer mit Kampf gegen das niedere eudämonistische Gebiet verbunden. Hierin besteht die Tugend des Menschen, die bei ihm nie zur Heiligkeit werden kann; denn diese bestünde in vollkommener Tugend ohne Kampf, ist daher nur für Wesen ohne Sinnlichkeit möglich.

Die Grundbedingung aber dieser Pflicht-Erfüllung dem unbedingt gebietenden kategorischen Imperativ gegenüber ist die Willensfreiheit, das Vermögen des freien Wollens und Handelns nach Vorstellungen, nach vorgestellten Grundsätzen. Dieser zweite Hauptfactor der Moralität scheint aber unmöglich zu sein, weil unvereinbar mit der nothwendigen Causalität in dem Erscheinungsgebiete der Natur. Indess die Lösung dieser Schwierigkeit ist schon in der Kritik der reinen Vernunft von Kant gegeben, wie wir gesehen haben. Er nahm für die Causalität aus Freiheit ein intelligibles Gebiet an, verlegte sie über oder hinter die Erscheinungswelt und liess sie von da aus in den menschlichen Handlungen wirksam sein, welche er demzufolge aus zwei verschiedenen Ursachen constituirt sein lässt: aus nothwendiger Causalität, insoferne sie im Causalzusammenhang der Erscheinungswelt

auftreten, und aus freier Causalität, insoferne sie im intelligiblen Gebiete entspringen, — das wir zwar nicht erkennen, aber doch ohne Widerspruch denken und annehmen können. *)

Hier nun sucht Kant die Annahme der Willensfreiheit wenigstens als unabweisbares Postulat der praktischen Vernunft zu begründen. Er findet die moralische Freiheit als Thatsache bezeugt, gesichert eben durch die Thatsache des moralischen Gebotes, des kategorischen Imperativs, der nicht geleugnet werden könne. Gibt es ein höchstes moralisches Gesetz und eine demselben entsprechende Pflicht, dann muss es auch eine moralische Freiheit als Vermögen der Erfüllung desselben geben. Die Thatsache dieses Gesetzes ist der Erkenntnissgrund der Freiheit als Thatsache, oder setzt diese voraus, begründet also deren Annahme als Postulat, wenn auch damit keine eigentliche Erkenntniss gewonnen ist. Es ist diess kurz durch die Formel ausgedrückt: du kannst, denn du sollst. — Ohne reinen Willen (Freiheit) ist eine intelligible Welt nicht möglich, welche die Thatsache des Sittengesetzes fordert. Das Sittengesetz ist das Princip der Deduction der Freiheit. Es gibt der Freiheit objective Realität, macht sie zum Gegenstand praktischer Erkenntniss und es ist dadurch für die praktische Vernunft Befugniss gegeben zu einer Erweiterung ihres Gebrauches, welcher der spekulativen Vernunft nicht möglich ist.

An diese Grundlehren schliesst sich in der Dialektik der praktischen Vernunft die Erörterung über das höchste Gut und die zwei andern Postulate der praktischen Vernunft, nämlich Gott und Unsterblichkeit. — Gegenstand der praktischen Vernunft, Object des Willens ist das Gute. Die Ver-

*) So etwa wie bei Spinoza die Modi oder Einzeldinge einerseits endliche, räumlich-zeitliche Erscheinungen sind, aber doch auch als in der absoluten Substanz begründet sub specie aeternitatis betrachtet werden können.

nunft verlangt aber allenthalben nach Einheit und Totalität, und also auch in diesem Gebiete nach einem Alles in sich befassenden höchsten, unbedingten Princip. Diess ist nun das höchste Gut, zugleich Höhepunkt und Inbegriff aller Güter. Das oberste Gut ist die Tugend; sie ist auch das einzig unbedingte Gute. Der Inbegriff alles Guten aber, das vollendete Gut schliesst auch alle bedingten Güter in sich, das Nützliche, Annehmliche, den befriedigten Lebenszustand und dessen höchsten dauernden Grad, die Glückseligkeit. Das höchste Gut als Inbegriff alles Guten muss demnach bestimmt werden als Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Hier nun erscheint wieder eine Art von Antinomie. Tugend und Glückseligkeit wurden in der Analytik der praktischen Vernunft nicht blos unterschieden, sondern getrennt, während jetzt, beides vereinigt gedacht werden soll, weil ohne sie kein höchstes Gut möglich ist. Die Antinomie löst sich dadurch, dass zwischen beiden ein Causalverhältniss erkannt oder postulirt wird. Die Verbindung ist dabei keine identische, analytische (wobei Tugend mit Glückseligkeit identisch wäre wie bei den Stoikern, oder Streben nach Glückseligkeit identisch mit Streben nach Tugend wie bei den Epikureern), sondern eine synthetische. Tugend und Glückseligkeit sind dem Ursprunge nach verschieden. Quelle der Tugend ist der reine Wille, bei der Glückseligkeit aber bethätigt sich der empirische Wille (Begehren). Bei der Causalverbindung zwischen beiden, die gedacht werden muss im höchsten Gute, kann nur die Tugend als Ursache der Glückseligkeit gedacht werden. Da nun im Empirischen ein solches Causalverhältniss zwischen beiden nicht erkennbar ist, so muss es wieder in das intelligible Gebiet verlegt werden, wo es wenigstens denkbar ist, wenn auch nicht erkennbar. Der Versuch der Lösung führt dann zu den beiden Postulaten, der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes; denn nur in einem höheren Dasein und nur durch eine höhere Macht vermag die Harmonie zwischen der sittlichen Vollkommenheit und der ent-

sprechenden Daseinslage oder der Glückseligkeit hergestellt zu werden, denn wir können uns nicht selbst glückselig machen, sondern nur der Glückseligkeit würdig werden. *) Und ist die Verwirklichung des höchsten Gutes moralisch geboten, so müssen auch die nöthigen Bedingungen dazu existiren.

Aus all dem ergiebt sich auch das Verhältniss zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, resp. der Primat der letzteren gegenüber der ersteren. Beide sind ursprüngliche Vermögen, beiden kommt apriorischer Charakter zu. Die Function der theoretischen Vernunft ist Erkenntniss, die Function der praktischen ist Wille. Object der Erkenntniss ist die sinnliche Welt, dagegen Produkt des Willens ist die sittliche, deren Gesetz moralisch ist für die Freiheit, während das Gesetz der Natur mechanisch und nothwendig ist. Beide bilden indess keinen contradictorischen Gegensatz, weil sie verschiedenen Gebieten angehören. Der Gesichtskreis der praktischen Vernunft ist weiter, denn er erstreckt sich auch auf solches, das die theoretische Vernunft nicht erkennen kann, aber doch auch nicht verwerfen darf, da es wenigstens denkbar, wenn auch nicht erkennbar ist. Die praktische Vernunft anerkennt das Intelligible als den letzten Grund des Empirischen; die theoretische kann diese Annahme oder Forderung der praktischen Vernunft nicht abweisen, sondern ist genöthigt, sie anzunehmen. Demnach ist ihr Verhältniss zur praktischen Vernunft das der Unterordnung, oder die praktische Vernunft hat den Primat. Verstand und Wille sind nicht gleichartige, coordinirte Vermögen, sondern es findet zwischen ihnen ein Abhängigkeitsverhältniss statt. Der Verstand macht nicht den Willen, er ist vielmehr von demselben abhängig — ein Gedanke, der, wie bekannt, von Schopenhauer zur Grundlage oder Fundamentallehre seiner ganzen Philosophie gemacht wurde.

---

*) Krit. d. pr. V. Bd. IV S. 252.

2. In all diesen Ausführungen ist von der Einbildungskraft kaum die Rede und es scheint, dass diese im Gebiete der praktischen Vernunft keinerlei Function und Bedeutung habe. Indess scheint diess nur so; bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass allenthalben auch hier dieselbe nicht blos mit im Spiele ist, sondern geradezu das belebende Moment dabei bildet.

Wenn wir zunächst auch nur die einzelnen Factoren des sittlichen Gebietes betrachten, wie Kant sie einführt, ohne weiter nach Ursprung, Entwicklung und genetischen Zusammenhang derselben zu forschen, so finden wir unschwer, dass bei jedem derselben entweder offenbar oder mehr versteckt die productive (und empirisch die reproductive) Einbildungskraft wirksam ist. Schon der sogenannte kategorische Imperativ ist ohne sie nicht möglich oder nicht wirksam. Was soll der kategorische Imperativ sein? Doch offenbar das dem Menschengeiste innewohnende höchste Sittengesetz in seiner inneren, gebietenden Offenbarung! Soll aber etwas an sich Seiendes, soll insbesondere ein Gesetz sich offenbaren, so muss es in irgend einer (äussern oder innern) Erscheinungsform sich bethätigen und dadurch sein Wesen und Wirken darthun und geltend machen. Diess muss auch bei dem Moralprincip der Fall sein. In der That bezeichnet es Kant auch, zwar nicht als Inhalt, doch als höchste Form oder Norm für den Willen und das sittliche Verhalten. In dieser und als diese muss es also zur innern Offenbarung für das Bewusstsein kommen, um sich als unbedingt forderndes geltend zu machen. Diese innere Form mag mehr oder weniger klar sein, aber sie muss wirksam sein, um irgend ein sittliches Bewusstsein und Verhalten zu ermöglichen. Die Form aber ist wesentlich Produkt der Einbildungskraft, apriorisch eben so gut wie empirisch. Dass diess so sei, zeigt sich auch deutlich, wenn Kant daran geht, dieses höchste Sittengesetz als formales zu bestimmen, in einen Grundsatz zu formuliren: Handle so, dass du wünschen

kannst, dass die Maxime deines Handelns zur allgemeinen Norm werde. Diese Bestimmung setzt eine Anschauung oder Vorstellung von Verhältnissen voraus, aus denen sie entnommen oder für welche sie gegeben ist, und zwar sogar in positiver und negativer Beziehung: wie sie sein sollen und nicht sein sollen. Ausserdem aber liegt noch die Vorstellung des möglichen und wirklichen Zustandes des Einzelnen an sich und in seinem Verhältnisse zu Andern zu Grunde. Die concret gehaltene Formulirung deutet all' dieses ohnehin schon klar genug an. — In ausdrücklicher Darstellung tritt die Bethätigung der Einbildungskraft auch im Gebiete des Sittlichen da hervor, wo Kant das Verhältniss der übersinnlichen Natur des Sittengesetzes zur Sinnenwelt, in der es wirksam sein soll, zu bestimmen sucht. „Die übersinnliche Natur ist, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts Anderes, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie ist aber das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existiren soll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa), die wir blos in der Vernunft erkennen; diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen. Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unsern Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen zu ertheilen. Dass diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst. Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeug-

niss abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gälte"*). — Ebenso geht aus dem, was Kant von der „Typik der reinen praktischen Urtheilskraft" sagt, hervor, dass die Einbildungskraft auch im sittlichen Gebiete eine Rolle zu spielen hat. Denn sind die „Typen" auch nicht Schemata, durch welche die productive Einbildungskraft bei der Bethätigung der theoretischen Vernunft die Verbindung von Anschauung und Denken zu bewerkstelligen hat, so ist doch nicht abzusehen, wie dieselben sein und wirken sollen, wenn nicht die vorstellende Kraft sie producirt und anwendet. „Dem Naturgesetze, als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung, als solche, unterworfen sind, muss ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen,) correspondiren. Aber dem Gesetze der Freiheit, (als einer gar nicht sinnlich bedingten Causalität), mithin auch dem Begriffe des Unbedingt-Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behufe seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnissvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behufe der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen. Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du

*) Krit. d. r. V. W. W. Bd. IV. S. 148.

selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest? Nach dieser Regel beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: wie, wenn ein Jeder, wo er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, sobald ihn ein völliger Ueberdruss desselben befällt, oder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe? und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiss Jeder wohl: dass, wenn er sich in Geheim Betrug erlaubt, darum eben nicht Jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort Jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein Typus der Beurtheilung der ersteren nach sittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich"*). Ohne Bethätigung der Einbildungskraft ist sicher eine solche Vergleichung und Beurtheilung nicht möglich, von der Kant hier redet, wenn auch kein eigentliches Schema dabei zur Anwendung kommt; und demgemäss ist durch dieselbe auch die Anwendbarkeit des höchsten Sittengesetzes, des kategorischen Imperativ's bedingt.

Betrachten wir ferner die Pflicht in ihrer Genesis im moralischen Subjecte und in der Art, wie sie sich zur Geltung bringt und Erfüllung findet, dann zeigt sich dasselbe. Die Pflicht ist zunächst das Gefühl, dann das klare Bewusstsein der Verbindlichkeit, das Sittengesetz zu befolgen; objectiv betrachtet aber die Form, wie sich der kategorische Imperativ für den (freien) Willen als Sollen zur

*) Krit. d. pr. V. W. W. Bd. IV. S. 179—180.

Geltung bringt. Sie wirkt nicht in Form der causa efficiens, denn sie zwingt nicht, setzt sich nicht mit Nothwendigkeit selbst durch, sondern sie wirkt als causa finalis, also anregend, als Ziel gleichsam ausser und über uns schwebend, obwohl allerdings in uns, in unserer ethischen Natur eben selbst begründet. Der kategorische Imperativ erscheint als solcher für den Menschen zwar als nothwendig, aber ist doch nur als solcher wirksam, wenn derselbe sittlich vollkommen sein oder werden will. Da ist nun wohl einzusehen, dass sich hiebei die Einbildungskraft in besonderem Masse bethätigen muss, wenn das unbedingte Gesetz zur unbedingten Pflicht werden soll für den Menschen, ohne gleichwohl die Freiheit aufzuheben, also einen Zwang auszuüben und eben dadurch wirkliche Sittlichkeit unmöglich zu machen. Die Pflicht (das absolute Gesetz in seiner Beziehung zum Menschen) muss dem Geiste vorschweben, muss als Idee gleichsam auf ihn wirken, selbst unbewegt, bewegend d. h. ihn anregend ohne zu nöthigen. Soll aber gleichwohl der Geist (praktische Vernunft, Wille) autonom sein, so muss das Gesetz zugleich in ihm selbst sein, in der innersten Wurzel seines Wesens ein constitutives Moment bilden, so dass also in der Pflicht und sittlichen Idee das eigene höhere Wesen des Geistes im Gemüth und Bewusstsein wie ein Anderes gefühlt und geschaut wird, und Achtung des Gesetzes und höhere Selbstachtung miteinander verbunden erscheinen, aus derselben Wurzel hervorgehend. Zu diesem ganzen Vorgang bedarf es eines wirkenden Agens zur Gestaltung von beiden, zur Vermittlung zwischen ihnen und zur Herstellung ihrer Beziehung auf einander. Allerdings hat Kant hierauf nicht näher reflectirt und diese so schwierigen Probleme nicht weiter verfolgt, aber diese oder ähnliche Gedanken scheinen doch dabei zu Grunde zu liegen oder müssen wenigstens geltend gemacht werden, wenn näher bestimmt werden soll, wie Pflicht für das sittliche Subject entsteht und sich geltend macht.

Endlich auch Wille und Freiheit müssen bei Kant in inniger Beziehung zur Einbildungskraft gedacht werden. Den Willen bestimmt er ja selbst als Vermögen, sich nach Vorstellungen, nach Grundsätzen in seiner Bethätigung zu richten, und damit erscheint das Vorstellungsvermögen als conditio sine qua non aller Willensbethätigung. Dass auch die Freiheit als intelligible Causalität nur durch die subjective Einbildungskraft (und nach unserer Auffassung zugleich durch objective Gestaltungsmacht oder das freie Moment im kosmischen Princip) möglich sei, wurde schon früher erörtert. Durch Klarheit übrigens zeichnet sich die Lehre vom Willen bei Kant nicht aus, wie unschwer zu bemerken ist. Schon das Verhältniss von praktischer Vernunft und Wille ist nicht fest bestimmt; beide erscheinen bald identisch, bald auch verschieden und sind wohl nach Kant's Sinn so aufzufassen, dass beide untrennbar verbunden sind und die praktische Vernunft das theoretische Moment im Willen, als praktischem Grundvermögen, bildet. Demnach ist für Kant der Wille nie eine unvernünftige (blinde) Macht, wie bei Schopenhauer. Es könnte sonst auch nicht wohl von einem Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen die Rede sein, sondern nur von einer Unterordnung der Vernunft unter die blinde, irrationale oder dumme Macht des Willens. — Was aber dem Wesen nach der Wille eigentlich sei, ist bei Kant nicht näher bestimmt. Er erscheint als eine unerklärliche, mystische Potenz, aus dem Reiche des Uebersinnlichen, Unerkennbaren in die Welt der Erscheinung hineinversetzt, um darin zu kämpfen, allenfalls sich in dieser ihm ungleichartigen Natur zu einiger Erscheinung zu bringen, ohne ein eigentliches Ziel zu erreichen. Vielmehr aber ist thatsächlich der Wille nicht ein ganz apartes, heterogenes Vermögen im Menschengeiste, sondern erweist sich als ein Moment oder Glied des geistigen Organismus, gleich den übrigen geistigen Kräften. Er ist auch nicht etwas ganz Einfaches, sondern fasst selbst mehrere Momente in sich und ist durch Poten-

zirung niederer organischer Kraft-Complexe in Wechselwirkung mit Bewusstsein und Ideen entstanden. Wäre der Wille etwas ganz Einfaches, dann könnte er auch gar keinen Inhalt haben, weder ursprünglichen noch erworbenen, könnte daher nicht autonom mit kategorischem Imperativ sein, also nicht selbstständig und gesetzgeberisch. Bei solcher Einfachheit könnte derselbe ferner auch keine Veränderung in sich beginnen und bewerkstelligen, da eine solche stets Theile oder Momente voraussetzt; denn als einfach könnte er kein Verlangen und Streben nach irgend einer Erfüllung, Befriedigung oder Sättigung u. dgl. haben, hätte demnach kein Motiv der Bewegung oder Strebung in sich. Er bedürfte nichts und könnte in sein einfaches Wesen auch nichts aufnehmen, noch sich nach etwas gestalten oder eine andere Form geben. Eben so wenig ist der Wille als etwas Jenseitiges und Primäres aufzufassen, sondern als ein diesseitiges und allmählig Gebildetes oder sich Bildendes, sich Entwickelndes der Form und dem Inhalte nach. Und endlich auch nicht als ein Allgemeines, Unbestimmtes; denn als solches könnte er auch nicht persönlich sein, nicht egoistisch begehren und nach Bestimmtem streben; vielmehr ist er durchaus concret, individuell und abgeleiteter Art, d. h. aus unbestimmten, unvollkommenen Anfängen entstanden durch eine allgemein wirkende und doch concret gestaltende Macht, die man als objective, aber zur Subjectivität strebende, synthetische Kraft (oder Ausbildungs- und Einbildungs-Kraft) bezeichnen kann *). Als solches Vermögen des subjectiven Geistes bethätigt er sich in Wechselwirkung mit dem ganzen geistigen Organismus, in ähnlicher Weise wie die übrigen Momente oder Kräfte desselben, zuerst in unvollkommener Art im sinnlichen Gebiete als Begehrungsvermögen, noch innig verbunden mit den physischen Kräften und daher in

*) S. „Die Phantasie als Grundprincip etc." S. 502 ff. und „Monaden und Weltphantasie" S. 77 ff.

sinnlichen Trieben noch vorherrschend als causa efficiens sich kundgebend; dann aber ins Bewusstsein erhoben und von Einsicht geleitet, gewinnt er immer mehr Selbstständigkeit, und das ursprünglich in der Gestaltungskraft vorhandene Moment der Freiheit kommt zur Geltung. Auf höchster Stufe bethätigt er sich als Vermögen der Idee-Realisirung, als Fähigkeit des sittlich Guten. Der Wille geht also wie die subjective Vernunft aus der objectiven Vernunft des Daseins durch das gestaltende Grundprincip, die synthetische Grundkraft, hervor. Wie durch das Erkenntnissvermögen die Idee der Wahrheit realisirt und offenbar wird, so durch den Willen die Idee des Guten. Vernunft und Wille im Verein sind Offenbarungs- und Realisirungs-Organe des Reiches der Ideen oder des an sich, dem Wesen nach Verborgenen, Intelligiblen, wie in der sinnlichen Welt der Erscheinungen die Gesetze und Eigenschaften, die an sich, der Möglichkeit nach da, aber noch verborgen sind, sich realisiren und zur Offenbarung bringen*). Die Gesetze und Ideen bilden das Objective, Beharrende, Leitende im subjectiven menschlichen Geiste und befähigen ihn, das Gesetzliche, Wahre zu erkennen, und das Ideale als Norm des Handelns zu realisiren.

V.

Urtheilskraft und Einbildungskraft.

1. Wir kommen endlich zu jenem unter den kritischen Hauptwerken Kant's, in welchem die Einbildungskraft am entschiedensten hervortritt, und deren Bedeutung für dessen ganze Philosophie am klarsten sich darstellt, zur „Kritik der

*) Das Nähere im angef. Werke und „Monaden und Weltphantasie“ (1879). S. 68 ff.

Urtheilskraft." Dieser Schrift wird von Kant selbst ausdrücklich eine vermittelnde und verbindende Rolle zwischen den beiden anderen Kritiken, resp. den Grundprincipien, um die es sich in denselben handelt, zugeschrieben — und damit auch schon der Einbildungskraft, dem synthetischen Grundvermögen des Geistes, das sich dabei in hervorragender Weise zu bethätigen hat. Durch die „Kritik der reinen Vernunft" einerseits und durch die „Kritik der praktischen Vernunft" andererseits hatte Kant den menschlichen Geist, resp. die Vernunft, in zwei vollständig verschiedene Vermögen oder Thätigkeiten zerspalten; und hat denselben aufgefasst als lebend und wirkend zugleich in zwei ganz verschiedenen Welten, nämlich der sinnlichen und der übersinnlichen oder intelligiblen, der Welt der Nothwendigkeit und Erkennbarkeit und der Welt der Freiheit und Unerkennbarkeit. In eine Welt, welcher die theoretische Vernunft durch Anschauungsformen und Kategorien, die Erscheinungs- sowie die Verbindungs- und Wirkens-Weise vorschreibt, und in eine Welt, in welche die praktische Vernunft durch ihre sittliche Autonomie und Freiheit eindringt, und, weil ihr entstammend, durch ihre in diesem Gebiete productive Thätigkeit auch einige Erkenntniss des Ansich gewährend. Diese zwei verschiedenen, getrennten Vermögen nun, und diese zwei entgegengesetzten Welten, die der Erscheinung und Nothwendigkeit und die des Ansich und der Freiheit werden in der „Kritik der Urtheilskraft" in einem Vermögen und zugleich Gegenstand oder Inhalt des menschlichen Geistes in ihrer Verbindung aufgezeigt und näher untersucht. Entschieden angenommen und aufgezeigt, nachdem in den beiden anderen Kritiken eine solche Verbindung wenigstens angedeutet oder als thatsächlich postulirt wurde in der Annahme einer doppelten Causalität in der sittlichen Willensbethätigung des Menschen, und eines doppelten Charakters, des empirischen (nothwendigen) und des freien (intelligiblen), aus dem sie hervorgehen. Sowie ja auch in der Verbindung von Tugend

und Glückseligkeit, die allerdings nur durch übernatürliche (göttliche) Macht hergestellt werden soll, — eine Ueberwindung des Gegensatzes beider Welten in Aussicht genommen ist.

Die Aufgabe, die sich Kant in diesem Werke stellt, ist analog der in den beiden anderen Kritiken, nämlich die Urtheilskraft selbst kritisch zu untersuchen, um die Principien a priori, die den Gehalt oder das Vermögen derselben ausmachen, zu erforschen, und ihre Bethätigung und deren Werth und Tragweite zu bestimmen. — Unter Urtheilskraft versteht Kant im Allgemeinen das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine bestimmt gegeben als Regel und wird das Einzelne als Fall darunter subsumirt, so ist diess eine Thätigkeit der bestimmenden Urtheilskraft — wie sie in der Kritik der reinen Vernunft zur Geltung kam. Ist aber das Allgemeine nicht bestimmt gegeben bei dem Urtheil, sondern wird das Urtheil (ohne gegebene Regel) nur nach subjectiv Allgemeinem (nach einem Begriff, der nicht gegeben ist) gefällt, so ist diess Thätigkeit der reflectirenden Urtheilskraft*). Diese bedarf dabei eines allgemeinen, transscendentalen Princips, das nicht aus der Erfahrung entlehnt werden kann, also a priori sein muss. „Ein solches transscendentales Princip kann die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urtheilskraft sein würde), noch der Natur vorschreiben, weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten" **). Dieses

*) In der „Kritik der reinen Vernunft" wird unter „reflectirendem Urtheil" das Finden der allgemeinen Regel zum gegebenen Fall verstanden; wobei also das Besondere gegeben und von diesem (bei der Naturerkenntniss) zum Allgemeinen aufgestiegen wird.

**) Krit. d. Urtheilskraft. W. W. Bd. VII, S. 18.

Vermögen gibt also nur sich selbst ein Gesetz und nicht der Natur, und wenn das Princip dieser Betrachtung auch in die Natur verlegt wird, so kann damit nur gemeint sein, dass dieselbe so sei oder sich so verhalte, als ob in ihr auch ein solches Princip als Gesetz oder Norm walte, ohne dass zu entscheiden wäre, dass es wirklich, abgesehen vom subjectiven Urtheil, so sei.

Dieses subjective Princip der reflectirenden Urtheilskraft ist nun nichts anderes als die Zweckmässigkeit, und es ist bei den Urtheilen derselben also weder Nothwendigkeit noch Freiheit das Allgemeine oder die Regel. In der Zweckmässigkeit ist vielmehr Wille (Freiheit) und Nothwendigkeit (Gesetz) verbunden. Sie ist bedingt durch den Willen, der ja das Vermögen ist nach einem Zweck, d. h. nach einer Vorstellung und Verstandesabsicht thätig zu sein, also nicht blosse Gesetzmässigkeit (Nothwendigkeit) walten zu lassen, die keinen Zweck anstreben kann, insoferne sie ohne Intelligenz ist. In der Zweckmässigkeit also vereinigt sich Nothwendigkeit und Freiheit; und wird dieselbe zum Kriterium der Beurtheilung gemacht, so entsteht eben das reflectirende, teleologische Urtheil. Da wird dann das Naturgeschehen nach einem Begriff der Freiheit beurtheilt, die Naturnothwendigkeit wird als einem Principe der Freiheit untergeordnet gedacht. Was nämlich in der Natur aus äusseren Ursachen nicht erklärt werden kann, das übersteigt unsere Naturbegriffe, das ist für unseren Verstand, für die bestimmende Urtheilskraft ein unauflösliches Problem. Es ist die Specifikation in der Natur, die Eigenart der Naturdinge, die aus äusseren Ursachen nicht zu erklären ist und daher aus besonderen Gesichtspunkten erklärt werden muss, also nach Vorstellungen oder Begriffen als Ursachen, somit aus intelligiblen Ursachen.

Indess ist diese (natürliche) Zweckmässigkeit als subjectives (intelligibles) Princip der Beurtheilung doch kein willkürlich (blos subjectiv) gemachter Begriff, sondern ist ein

nothwendiges Vernunftprincip (subjectiv nothwendig wenigstens, wenn auch nicht objectiv nothwendig), um die Dinge in ihrer Specification oder besonderen Artung zu betrachten und zu erklären; und eben die Fähigkeit dieser Betrachtungsweise ist die reflectirende Urtheilskraft. Sonach ist die natürliche Zweckmässigkeit transscendentales Princip einer besonderen Urtheilskraft. — Das Urtheil nach Zweckmässigkeit oder intelligenter Absicht ist aber von zweierlei Art. Die Zweckmässigkeit eines Dinges kann immer nur in Rücksicht auf eine Intelligenz gelten, mit deren Absicht sie in irgend einer Weise harmonisch ist; aber diese Zweckmässigkeit ist entweder nur unsere eigene, oder sie ist (auch) als eine fremde gedacht, die den Dingen zu Grunde liegt. Im letzteren Falle ist die Absicht (Zweck), die sich in der Erscheinung für uns offenbart, das Dasein des Dinges selbst, die Absicht bildet zugleich den Grund des Dinges, und ohne sie lässt sich das Dasein desselben nicht begreifen; das Ding ist zweckmässig durch die Realisirung einer zu Grunde liegenden Idee. Hier nun ist die vorgestellte Zweckmässigkeit des Dinges objectiv gemeint; das reflectirende Urtheil ist teleologisch. Im anderen Falle ist es unsere eigene Intelligenz, deren Absicht wir in dem Dinge erreicht finden. Das Object erscheint da zweckmässig in Rücksicht auf unseren Verstand, und die Zweckmässigkeit ist in diesem Falle blos subjectiv. Nicht das Ding selbst, nicht sein Dasein oder seine Einrichtung wird als zweckmässig beurtheilt, sondern blos die Art, wie es uns erscheint, also blos unsere Vorstellung vom Dinge. Nun ist aber die blosse Vorstellung eines Dinges nur die Form desselben, denn wir erfahren durch die Vorstellung sonst nichts davon. Also ist die subjective Zweckmässigkeit zugleich eine nur formale. Vorgestellt wird aber das Object durch unsere Einbildungskraft, zweckmässig erscheint es unserer Intelligenz. Die subjective Zweckmässigkeit besteht also darin, dass in der Betrachtung eines Objectes unsere Einbildungskraft mit unserer Intelligenz

übereinstimmt, besteht also in der Harmonie von beiden bei der blossen Vorstellung oder Betrachtung des Dinges. Diese Betrachtung ist rein theoretisch, nicht praktisch; sie ist nur reflectirend, nicht den Begriff eines Dinges bestimmend, und die Zweckmässigkeit erscheint nicht als der Natur des Dinges, sondern nur unserer Betrachtung angehörend. Diese ist demnach nicht teleologisch, sondern ästhetisch.

Diese ästhetische Betrachtung erweckt in uns das Gefühl der Lust. Wenn nämlich Einbildungskraft und Intelligenz in uns harmoniren, so kommen unsere Gemüthskräfte dadurch in einen Zustand der Uebereinstimmung, der zweckmässigen Verfassung. Das Vermögen, wodurch wir unsere Gemüthsverfassung inne werden, ist das Gefühl, welches sich von der Empfindung unterscheidet, wie der Zustand aller Gemüthskräfte von dem einzelnen Eindruck. Je nachdem unsere Gemüthskräfte zusammen stimmen oder in Dissonanz sind, fühlen wir Lust oder Unlust. Mit der Begierde hat dieses Gefühl nichts gemein; es ist kein praktisches Motiv; und ebenso ist es als Gefühl auch nicht Grund einer Erkenntniss, ist also auch kein theoretisches Princip. Es ist nur ästhetische Vorstellungsweise, die sich auf dieses Gefühl von Lust oder Unlust gründet. Die Fähigkeit, Gegenstände auf dieses Gefühl zu beziehen oder durch dieses Gefühl zu beurtheilen, wird als Geschmack bezeichnet, und die Urtheile die sich auf dieses Gefühl gründen, heissen Geschmacksurtheile. — Solche ästhetische Urtheile sind nicht analytisch, sondern synthetisch, und, da ihre Aussagen zugleich Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit beanspruchen, auch a priori. Denn obwohl das Aesthetische blos eine Eigenschaft, ein Prädikat unserer Vorstellung ist, nicht ein objectiv oder unabhängig von unserer Betrachtung Seiendes *), so ist doch an sich keine Vorstellung ästhetisch, so dass sie nur analysirt zu werden braucht, um das Prädikat eines ästhetischen

*) Krit. d. Urth. B. VII S. 61.

Urtheils daraus zu gewinnen; sie wird diess vielmehr erst durch Beziehung auf ein bestimmtes Vermögen in uns. Eine ästhetische Vorstellung ist also gleich einem Urtheil, dessen Prädikat ästhetischer Art ist; das aber erst aus unserer eigenen Gemüthsbeschaffenheit hinzukommt.

Nach den zwei Arten der Zweckmässigkeit, der rein subjectiven und der als objectiv gültig gedachten, scheidet Kant die Kritik der Urtheilskraft in die Kritik der ästhetischen und in die der teleologischen Urtheilskraft. Es ist für unsern Zweck nicht nöthig, hier ganz ausführlich auf beide einzugehen; nur die Grundgedanken mögen kurze Darstellung finden.

Das Aesthetische unterscheidet Kant wieder in das Schöne und in das Erhabene. Das Schöne, d. h. das Urtheil über das Schöne oder das Geschmacksurtheil, wodurch wir etwas als schön erfahren — bestimmt er der Qualität nach als reines, uninteressirtes Wohlgefallen an der Form oder Erscheinungsweise der Dinge. Schön ist, was uninteressirtes Wohlgefallen erregt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Das Schöne unterscheidet sich vom Angenehmen und Guten hauptsächlich dadurch, dass bei diesen ein Interesse im Spiele ist, das immer eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen hat. Angenehm ist, was den Sinnen in der Empfindung gefällt; gut ist, was mittelst der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt; schön aber, was ohne alles Interesse wohlgefällt oder dessen Vorstellung von Wohlgefallen begleitet ist. — Der Quantität nach ist das Wohlgefallen am Schönen allgemein. Es kann, eben weil es uninteressirt und frei ist, nicht in Privatbedingungen begründet sein (die verschieden sind), sondern nur in demjenigen, was der Urtheilende auch bei jedem Andern voraussetzen kann. Aber diese Gültigkeit für Jedermann kann bei dem ästhetischen Urtheil nicht so, wie bei dem ethischen aus Begriffen entspringen; es ist also mit demselben nicht ein Anspruch

auf objective, sondern nur auf subjective Allgemeinheit erhoben. Damit löst Kant auch die Antinomie, die sich bezüglich der Geschmacksurtheile erhebt und die sich in den Antithesen ausspricht: Ueber den Geschmack lässt sich nicht disputiren, weil der Bestimmungsgrund desselben rein subjectiv, individuell ist und nicht auf (objectiven) Begriffen beruht; und: Ueber den Geschmack, über die ästhetische Beschaffenheit der Dinge kann man streiten. Diess Letztere setzt aber objective Bestimmungsgründe über den Geschmack voraus, denn über blosse Empfindungen streitet Niemand, während sein ästhetisches Urtheil jeder vertheidigt trotz des subjectiven Charakters des Geschmackes. Die Auflösung ist nach Kant folgende: Die Thesis hat Recht, denn das ästhetische Urtheil gründet sich auf das Gefühl, nicht auf Begriffe; die Antithesis hat ebenfalls Recht, denn das ästhetische Gefühl gründet sich auf die Harmonie der Gemüthskräfte, d. h. auf einen rein menschlichen allgemeinen Gemüths- und Vorstellungszustand. Desshalb ist auch das ästhetische Gefühl allgemein mittheilbar und nicht blos individuell. Die Begriffe aber für dieses Allgemeine sind nicht bestimmte, sondern unbestimmte. Von der Zweckmässigkeit der Natur, von ihrer Angemessenheit zur Form unserer Urtheilskraft, von der Harmonie zwischen Verstand und Phantasie gibt es nur unbestimmte Begriffe. Das Geschmacksurtheil also gründet sich auf unbestimmte Begriffe, auf welche die Antithesis sich stützt, nicht aber auf bestimmte Begriffe, welche die Thesis verneint. Der Bestimmungsgrund der Zweckmässigkeit für die Form unserer Urtheilskraft kann zuletzt nur in dem liegen, wovon wir keinen Begriff haben, noch jemals haben können, nämlich in dem übersinnlichen Substrate der Menschheit, in ihrem intelligiblen Charakter, der in der menschlichen Natur apriorisch angelegt ist.*) Die Geschmacksurtheile können daher nicht empirisch und

*) Krit. d. Urth. S. W. VII. B. S. 207, 212, 222.

realistisch in den Dingen selbst begründet sein, sondern nur auf einer Idee beruhen als ihrem allgemeinen Princip, obwohl sie nur im Subjecte sich verwirklichen.

Was vom Schönen, das gilt dem Wesen nach auch vom Erhabenen. Erhaben ist nach Kant das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt; oder: „erhaben ist, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüthes beweiset, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft“ *). Ein Naturobject kann nur zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich, aber nicht eigentlich erhaben sein, denn das eigentlich Erhabene ist in keiner sinnlichen Form enthalten, sondern ist nur in Ideen der Vernunft begründet, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. „Erhaben ist z. B. die Natur in denjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt. Dieses Letztere kann nun nicht anders geschehen, als durch die Unangemessenheit selbst der grössten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Grössenschätzung eines Gegenstandes“ **). Das Erhabene führt eine mit der Beurtheilung verbundene Bewegung des Gemüthes mit sich, während der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und darin erhält. Diese Bewegung aber wird, indem sie als subjective Zweckmässigkeit beurtheilt werden soll, durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder das Begehrungsvermögen bezogen. Im ersten Falle ist die Stimmung der Einbildungskraft, die dem Objecte beigelegt wird, eine mathematische, an Grössenschätzung geknüpfte, im zweiten eine dynamische, auf Kräftevergleichung sich gründende. Mathematisch erhaben ist also das, an welchem die Einbil-

*) Krit. d. Urth. W. W. Bd. VII S. 100.

**) Krit. d. Urth. W. W. Bd. VII, S. 105.

dungskraft ihr ganzes Vermögen fruchtlos verwendet, und das über allen Massstab der Sinne gross ist. Das Gefühl des Erhabenen schliesst da ein Gefühl der Unlust in sich wegen der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung, — zugleich aber auch ein Gefühl der Lust darüber, jeden Massstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden. — Dynamisch erhaben ist die Natur im ästhetischen Urtheil als Macht, die über uns keine Gewalt hat, indem sie uns als Sinnenwesen zwar furchtbar ist, aber unsere Kraft aufruft, die nicht Natur ist. Vor dieser erscheint das als klein, wofür wir besorgt sind, und erweist sich daher die drohende Macht als keine Gewalt, vor der wir uns zu beugen hätten, wenn es auf Verlassung oder Behauptung unserer höchsten Grundsätze ankäme. Dadurch wird dem Gemüthe die Erhabenheit seiner Bestimmung über die Natur fühlbar. Das Erhabene, als das schlechthin Grosse liegt nur in der eigenen Bestimmung des Subjects; eine Stimmung, die der moralischen ähnlich ist.

Der Inhalt der Deduction, die Kant auch in dieser Kritik versucht, ist dem Wesen nach schon oben angegeben. Das ästhetische Urtheil besteht darin, dass von uns aus dem Objecte der Wahrnehmung das Wohlgefallen als Prädikat hinzugefügt wird, wodurch eben dieses Urtheil als synthetisches gebildet wird. Die Fähigkeit dazu muss als natürliche und allgemeine Anlage da sein und zwar a priori, weil die ästhetischen Urtheile auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, also aus der Empirie nicht stammen können. Die innere subjective, apriorische Befähigung für solche Urtheile ist gegeben durch die reine Form der Urtheilskraft, deren Bethätigung dadurch veranlasst ist, dass das Wahrnehmungsobject sich als geeignet erweist, die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Verstand wie spielend herzustellen*). — Der De-

*) Krit. d. Urth. Bd. VII. S. 61. S. 143—144. S. 150, 154. S. 215. Bd. I S. 154—155. „Ueber Philosophie überhaupt."

duction fügt Kant noch eine Untersuchung über die Kunst und die Künste, sowie über die schaffende Grundpotenz der Kunst, das Genie, hinzu. Die Kunst hat ihm zufolge zur höchsten Aufgabe die Hervorbringung des ästhetischen Ideals; sie hat das Ideal in eine natürliche Erscheinung zu verwandeln. Zum eigentlichen Ideal kann nur das werden, was den Zweck in sich selbst hat (das Organische), und von diesem im vollen Sinne nur die Menschennatur, die allein Selbstzweck ist. Die Kunst hat das Schöne zum Ziel und insoferne allerdings eine Absicht; aber das Kunstwerk muss absichtslos sein und als solches beurtheilt werden. Sie muss schaffen wie die Einbildungskraft vorstellt: gesetzmässig ohne Gesetz, zweckmässig ohne Zweck. „Also muss die Zweckmässigkeit im Produkt der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich erscheinen; die schöne Kunst muss als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist" *). Darnach bestimmt sich nun bei Kant auch die Auffassung der schaffenden Potenz der schönen Kunst, des Genie's. Diess ist das Vermögen der ästhetischen Production, während Geschmack das Vermögen des ästhetischen Urtheils und Genusses ist. Die Kunst schafft zwar gesetzmässig, aber nicht nach Verstandesregeln oder Vorschriften. Das Gesetz muss sich also dabei wie Naturnothwendigkeit bethätigen. Es ist die Natur des Künstlers selbst, die im Schaffen zugleich das Gesetz gibt. Eine angeborene Gemüthsanlage schreibt der Kunst die Regel vor. Diese Gemüthsanlage ist das Genie. Was durch dieses geschaffen wird, ist zugleich gesetzgeberisch, originell und mustergültig, vorbildlich. Das Genie besteht in der richtigen Vereinigung von Einbildungskraft, Verstand und Geschmack; ist also Verein aller ästhetischen Vermögen, die in höchster Lebendigkeit auf schöpferische Weise wirken.

Die teleologische Urtheilskraft, die noch kurz zu betrachten ist, hat mit der ästhetischen, wie wir sahen, diess

*) Krit. d. Urth. W. W. Bd. VII. S. 167.

gemeinsam, dass sie beide mit der natürlichen Zweckmässigkeit zu thun haben, und sich dadurch in gleicher Weise von der theoretischen Vernunft, deren Gegenstand die Nothwendigkeit ist, wie von der praktischen Vernunft, als deren Object die Freiheit sich erweist, unterscheiden. Sie vereinigen beide das Gebiet der Nothwendigkeit mit dem der Freiheit, die Natur mit der intelligiblen Welt zu einem Mittleren, gewähren aber beide weder Erkenntniss noch praktische Willensbestimmungen; denn die Zweckmässigkeit ist nicht eigentliches Erkenntnissprincip, sondern nur Maxime der Beurtheilung. Beide aber unterscheiden sich auch wieder von einander. Während nämlich die ästhetische Urtheilskraft auf das harmonische Spiel von Einbildungskraft und Verstand im Subjecte selbst sich bezieht und es mit rein innerer, subjectiver Zweckmässigkeit und der blossen Form der Dinge zu thun hat, bezieht sich die teleologische Urtheilskraft auf die objective Beschaffenheit oder Einrichtung der Dinge, also auf objective Zweckmässigkeit derselben. Dabei ist aber zu beachten, dass dieselbe nur als regulatives Princip im Interesse der Beurtheilung betrachtet und geltend gemacht wird, ohne dass damit ausgesagt werden soll, dass diese Zweckmässigkeit objectiver Gegenstand wirklicher Erkenntniss, wie die Gesetzmässigkeit (Nothwendigkeit) sei. Es handelt sich hiebei ausserdem nur um innere Zweckmässigkeit, die als hervorbringende immanente Ursache im Dasein der Dinge selbst — als ihrer Wirkung — erscheint, nicht um äussere, die nur in der Tauglichkeit eines Dinges für einen ihm selbst äusserlichen Gebrauch besteht. Diese innere Zweckmässigkeit ist nur den organischen und lebendigen Wesen eigen. Diese sind und erhalten sich dadurch, dass alle Theile sich nicht blos gegenseitig bedingen, sondern auch gegenseitig hervorbringen und erhalten, wodurch diese Wesen sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sind. Bei der innerlichen Zweckmässigkeit schliesst daher die Ursache den Begriff (Idee) der Sache in sich (die Vorstellung derselben), welcher das

Bestimmende, Normirende der Wirksamkeit der Kräfte wird, um das Ziel zu erreichen. Für die reflectirende Urtheilskraft ist die Natur in ihren organischen Bildungen nicht rein mechanisch, sondern auch teleologisch, d. h. durch ein Zweckprincip bestimmt. Ein Princip, das allerdings nur als regulativ (nicht als constitutiv) anzusehen ist, und also nur für die Betrachtung, nicht für die wissenschaftliche Erklärung der Natur dient.

Diese zweckthätige Kraft darf aber weder der Materie zugeschrieben werden (hylozoistisch) noch auch einer übernatürlichen Macht (theistisch). Bei Annahme der letzteren würde die natürliche Zweckmässigkeit nicht mehr teleologisch, sondern theologisch, der Organismus nicht mehr als Natur-, sondern als göttliches Kunst-Produkt aufgefasst; während bei hylozoistischer Erklärung die teleologische Naturbetrachtung als solche aufhören würde, und in (dogmatische) Natur-Bestimmung oder -Erkenntniss verwandelt werden wollte. Die teleologische (kritische) Naturbetrachtung lässt die Frage nach dem Wesen und der Beschaffenheit der zweckthätigen Ursache ganz offen und unbestimmt, ob sie natürlich oder übernatürlich, materiell oder göttlich, und ob absichtlich oder unabsichtlich wirke. Es sollen dadurch nur Erscheinungen beurtheilt, nicht Principien bestimmt werden. Der Organismus ist daher in seinem inneren Princip nicht ganz erkennbar; daher nicht als blosser Mechanismus aufzufassen, eben weil er nicht ganz mechanisch erklärbar erscheint, und man ihn daher auch nicht mechanisch machen, herstellen kann, wie die Maschinen. „Nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann.“ So ist Erkennen gleich Schaffen.

Auch für die teleologische Urtheilskraft ist eine Antinomie zu lösen, welche aus dem Gegensatz von Mechanismus und Teleologie hervorgeht. Sie lautet: Alles in der materiellen Natur entsteht mechanisch; und: Einiges in der materiellen Natur entsteht nicht mechanisch. Dogmatisch genom-

men (d. h. von materiellen Dingen an sich und ohne Rücksicht auf die Erkenntnissvermögen, die ihnen zu Grunde liegen), sind die Gegensätze unversöhnlich; dagegen kritisch (d. h. jeder der Sätze in seiner eigenthümlichen Beziehung zu unserer Vernunft aufgefasst) ist die Auflösung ohne Schwierigkeit. Die Thesis erklärt dann nicht, dass alle mechanischen Erscheinungen nur mechanisch entstehen; denn eine solche Erklärung würde die Einsicht in die letzten Gründe der Dinge, in das intelligible Substrat derselben voraussetzen. Sie sagt blos, dass nur die mechanische Entstehungsart der Dinge erkennbar sei; dass wir nach der Einrichtung unseres Verstandes keine andere Ursachen der Dinge begreifen als die mechanischen. Die Antithesis erklärt (kritisch genommen), dass es gewisse Naturerscheinungen gebe, die wir uns genöthigt sehen aus andern als mechanischen Ursachen entstanden zu denken, so wenig wir diese Entstehungsart erkennen. Der erste Satz ist ein Erkenntnissurtheil, der zweite ein Reflexionsurtheil. Nur in Bezug auf Erkennbarkeit bilden sie einen strengen Gegensatz, nicht in Beziehung auf das Sein. Für unser Erkenntnissvermögen reicht Eine Erklärungsart allein nicht aus, wenn auch vielleicht an sich Eine Wirkungsart allein zur Hervorbringung ausreichen mag. Die teleologische Erklärungs-Art tritt da ein, wo die mechanische zu Ende geht, ohne an's Ende der Erklärung zu kommen. Aber nur die kritische Teleologie ist zulässig, nicht die dogmatische. Jene sagt: Es gibt in unserer Vernunft den Begriff der innern Zweckmässigkeit zur Beurtheilung gewisser Erfahrungsobjecte; diese aber behauptet: Es gibt in der Natur zweckthätige Kräfte zur Hervorbringung organisirter Körper. Der Grund der teleologischen Auffassung der Naturgegenstände liegt lediglich in der menschlichen Vernunft oder der Verfassung des menschlichen Verstandes. Der Begriff der Zweckmässigkeit ist nicht von der Erfahrung abstrahirt, obgleich er nur für die Erfahrung bestimmt ist. Unser Verstand kann nur discursiv verfahren, muss

von Theil zu Theil gehen, um daraus den Begriff des Ganzen zu bilden — so dass er das Ganze nur vorstellen kann als Produkt der zusammenwirkenden Kräfte oder Theile. Er kann daher die Erscheinungen nur mechanisch begreifen. Wo ihm nun eine Erscheinung begegnet, bei welcher das Ganze nicht aus den Theilen, sondern die Theile aus dem Ganzen und durch dieses bestimmt sind, da reicht die mechanische Erklärungsweise nicht mehr aus. Dieses Ganze könnte nur durch einen intuitiven Verstand als reales erkannt werden. Solcher Verstand ist dem Menschen nicht gegeben. Daher kann er nur von dem vorgestellten Ganzen, von der Idee ausgehen bei der Betrachtung. Diese muss daher teleologisch sein, da die Vorstellung des Ganzen Vorstellung des Zweckes ist. Das reale Ganze mag vielleicht keinen Zweck in sich schliessen, sondern nur Mechanismus sein, das vorgestellte ist nur teleologisch zu denken. Die allenfallsige Vereinigung, Versöhnung von Mechanismus und Teleologie führt ebenfalls in das Gebiet des Unerkannten, des Intelligiblen oder Ansich zurück.

2. Es ist kaum nothwendig, dieser kurzen Darstellung des Inhalts der Kritik der Urtheilskraft noch eine eingehende Erörterung hinzuzufügen zur Hervorhebung und Charakterisirung der Bedeutung, welche der Einbildungskraft in derselben zukommt; diese tritt ohnehin überall entschieden und klar hervor. Schon die Zweckmässigkeit selbst, welche Kant als das Princip der reflectirenden Urtheilskraft auffasst, ist eine Bethätigung oder ein Produkt derselben; denn sie ist constituirt aus Nothwendigkeit (Gesetz) und Freiheit, und die Synthese von beiden ist nichts anderes, denn ein Werk der Einbildungskraft*). Und in der Function der Urtheilskraft

*) Krit. d. Urth. S. W. VII. B. S. 144. . . . „Weil eben darin, dass die Einbildungskraft ohne Begriff schematisirt die Freiheit derselben besteht, so muss das Geschmacksurtheil auf einer blossen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in

selbst ist dieselbe wieder das eigentlich thätige Moment, indem sie in der rein subjectiven ästhetischen Bethätigung das innere harmonische Spiel hervorbringt, das als ästhetisches Gefühl ins Bewusstsein tritt, in der teleologischen aber den Gegenstand selbst für die Betrachtung unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit vorstellt. — In dieser Vereinigung von Nothwendigkeit (Gesetzmässigkeit) und Freiheit durch die Einbildungskraft ist schon ein ursprünglicher und allgemeiner Act der Bethätigung derselben ausgedrückt. Der Verstand selbst ist dadurch in seiner subjectiven Lebendigkeit gebildet, und hinwiederum ist die Einbildungskraft selbst von Gesetzmässigkeit durchdrungen, die sich mit der Freiheit zur Zweckmässigkeit verbinden kann. Denn ganz ohne Gesetz bethätigt sich ja auch selbst die ästhetische Einbildungskraft nicht. Eben durch diese Verbindung ist dann aber auch die Nothwendigkeit nicht mehr eine unbedingte und absolute, sondern zur Relativität ermässigt, und hinwiederum ist auch die Freiheit keine unbedingte, sondern ebenfalls eine relative,

---

ihrer Freiheit, und des Verstandes mit seiner Gesetzmässigkeit, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmässigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird,) auf die Beförderung des Erkenntnissvermögens in ihrem freien Spiele beurtheilen lässt; und der Geschmack, als subjective Urtheilskraft, enthält ein Princip der Subsumtion, aber nicht der Anschauung unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verstand), soferne das erstere in seiner Freiheit zum letzteren in seiner Gesetzmässigkeit zusammenstimmt." Kant beachtet hier das plastische Moment der Einbildungs- und Gestaltungskraft nicht, wie es geschehen soll, während er doch selbst die Form bei dem Schema betont. Wir fassen das ästhetische Gefühl als die innerlich gewordene harmonische Form auf, die allerdings vom Verstande nicht getrennt, aber doch von demselben selbst in seiner teleologischen Bethätigung, wohl unterschieden werden muss. Vgl. Die Phantasie als Grundprincip etc. S. 434 ff.

in die endliche Formbildung eingegangene, und man braucht sie daher mit ihrer Causalität nicht mehr in ein ganz unerkennbares, nur intelligibles Gebiet zu verlegen, sondern kann sie als natürliche Art der Ursächlichkeit geltend machen. Ganz erkennbar bis in die letzte Wurzel ist sie dabei freilich nicht, wie es auch die Zweckmässigkeit nach Kant'schen Ausführungen nicht ist, sondern in das für unsere Erkenntnisskraft Unzugängliche (intelligible Jenseits) zurückführt. Indess in letzter Instanz unerkennbar ist auch die Nothwendigkeit, sind auch die mechanischen Gesetze oder Kräfte, da eben auch nur die Erscheinungen oder Wirkensweisen davon uns zugänglich und wirklich erkennbar d. h. nachconstruirbar sind. Andererseits ist aber auch Freiheit der inneren und Zweckmässigkeit der äusseren Erfahrung zugänglich; und jene für uns praktisch vollziehbar in der Thatsache moralischen Handelns, diese realisirbar, insoferne das ganze menschliche Thun und Lassen, soweit es vernünftig und bedeutsam sein soll, davon bedingt ist.

Was die Unterscheidung betrifft von rein innerer subjectiver, im ästhetischen Gefühl sich offenbarender Zweckmässigkeit und der äusseren, die Existenz der Dinge selbst begründenden Zweckmässigkeit, durch welche die Eintheilung in ästhetische und teleologische Urtheilskraft veranlasst ist — so ist sie unter dem genannten Gesichtspunkte nicht sehr streng durchzuführen. Denn einerseits muss doch bei jener innern Zweckmässigkeit das ästhetisch-harmonische Spiel zwischen Verstand und Einbildungskraft durch einen entsprechenden (ästhetisch wirkenden) Gegenstand oder ein Wahrnehmungs- oder Vorstellungs-Object angeregt oder veranlasst werden; andererseits aber ist auch die Zweckmässigkeit, die im teleologischen Urtheil dem Gegenstande zugeschrieben wird, nur eine im Denken gesetzte und für die Betrachtung und Beurtheilung des Objectes nur subjectiv verwendete. So dass also hier kein eigentlich scharfer Unterschied stattfindet, wenigstens nicht in Bezug auf inner-

lich und äusserlich, oder in Bezug auf subjectiv und objectiv. In beiden hat das Urtheil eigentlich nur subjective Bedeutung, wie in beiden Intelligenz und Einbildungskraft sich bethätigen. Der Unterschied kann also nur im Inhalte und in der Form der Offenbarung desselben selbst liegen, indem er einmal ästhetisch ist oder ein Gefühl ergiebt, das anderemal aber teleologisch erscheint, oder ein Gedanken-Urtheil darstellt; so dass die Unterscheidung sich auf zwei verschiedene oder eigenartige Seelenkräfte zurückführen lässt und in der Natur dieser erst ihre nähere Erklärung finden kann. Auch ist nicht eben so klar nachgewiesen, dass das ästhetische Gefühl (Urtheil) ein Produkt des harmonischen Spiels von Verstand und Einbildungskraft sei, wie es bei dem teleologischen Urtheil und der eigentlichen oder äusseren Zweckmässigkeit darzuthun ist, dass Verstand und Einbildungs-Kraft sich dabei verbinden oder zugleich thätig sind. Die erstere Annahme hat vielmehr nur den Charakter einer Hypothese, die nicht direct als richtig bewiesen oder erfahren werden kann. Doch sehen wir davon ab, um beide Arten der Urtheils-Kraft noch im Besondern etwas näher zu betrachten.

Das ästhetische Urtheil oder das ästhetische Gefühl und Geniessen soll in einem harmonischen Spiel zwischen Verstand und Einbildungskraft bestehen oder daraus hervorgehen. Wie so aber kann zwischen Verstand und Einbildungskraft ein Spiel und eine Harmonie entstehen, was leisten beide dabei und wie geht ein Urtheil oder vielmehr Gefühl daraus hervor? Verstand ist die Fähigkeit durch Kategorien nach logischen Gesetzen zu denken, Einbildungskraft das Vermögen vorzustellen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes und Synthesen in dem Vorstellungsinhalte zu bilden. Ein Zusammenspiel von beiden, so lange sie nur rein formal wirken, ist kaum möglich oder wenigstens ohne besondern Gehalt; es müsste denn der Vorgang rein psychologisch aufgefasst werden und die blosse Seelenerregung ohne besonderen Inhalt das ästhetische Urtheil bilden. Diess kann aber doch

die wahre Meinung Kant's nicht sein, da ein eigengearteter Gegenstand zur Erregung dieses harmonischen Spiels erforderlich ist, und also ein besonderer Inhalt dabei als massgebend gedacht werden muss. Kant selbst verlegt den Grund dieses harmonischen Spiels und des ästhetischen Urtheils zurück in das Gebiet des Intelligiblen, Unerforschlichen. In der That sind wir veranlasst, den Grund des ästhetischen Fühlens oder Urtheilens in ein ästhetisches Sein zu verlegen, in die Idee des Schönen, als besonderer Form des Unendlichen und Vollkommenen, das im Objecte und im subjectiven Urtheile Realisirung findet; das im Schönen durch seinen Inhalt den ästhetischen Genuss, das reine Wohlgefallen bereitet, im Erhabenen durch seine Grösse erhebendes Gefühl veranlasst. Dass das Schöne und die ästhetische Urtheilskraft auf einem objectiven Sein, auf einer realen Idealität beruhe und nicht blos ein subjectives, psychologisches Spiel sei, kann Kant selbst nicht in Abrede stellen, da er das Genie als die Anlage des Künstlers bezeichnet mit der Schaffung des Kunstwerkes zugleich das Gesetz desselben und also des Schönen, des Ideals hervorzubringen. Schreibt durch das Genie die Natur der Kunst und deren Hervorbringung, dem Schönen, dem Idealen, die Gesetze vor, so müssen diese Gesetze eben in der Natur selbst sein, da sie im Genie sonst nicht zur Offenbarung kommen könnten. Denn das Genie ist nicht ein beliebiges, subjectives Produkt der Willkür und blossen Subjectivität des Menschen, sondern ein Objectives, das aus dem realen Processe der Natur hervorgeht, und dessen Wesen, Inhalt und Gesetze zur Offenbarung oder Realisirung bringt, nothwendig und doch frei, ideal auf realer Grundlage. Wenn aber das Genie als originale schöpferische Potenz der Kunst und des Schönen einen objectiven Charakter hat und die Realität der Idee des Schönen offenbart, dann kann auch die Fähigkeit des Menschen, das Schöne zu fühlen, zu geniessen, nicht als rein subjectiv betrachtet werden; die ästhetische Anlage, auf welcher der ästhetische Geschmack

beruht, muss selbst in der Natur als solcher begründet sein, da nichts entstehen kann — auch nicht in der Menschenwelt, — was nicht in der Natur oder im Dasein überhaupt der Möglichkeit nach oder als Kraft und Gesetz irgendwie grundgelegt ist.

Aehnlich verhält es sich mit der teleologischen Urtheils-Kraft. Es liegt nach Kant in der Menschenvernunft a priori die Fähigkeit, die Dinge, wenn sie nicht oder nicht ganz nach mechanischen Gesetzen und Wirkungen erklärt werden können, nun unter den Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit, als ein Princip des Urtheils, wenigstens der subjectiven Betrachtung und Beurtheilung zu stellen. Ob diesem Urtheil auch objectiv, sachlich ein Inhalt oder die Beschaffenheit eines Realen entspricht, soll dabei unbestimmt bleiben und für Menschen nicht zu entscheiden sein, da zu diesem Behufe das ganze Dasein durchschaut und das Gebiet des Intelligiblen, menschlicher Erkenntniss Unzugänglichen, Gegenstand der Erkenntniss werden müsste. Wenn aber in der Menschennatur doch einmal die Fähigkeit (und zwar a priori) und der Drang vorhanden ist, die Naturdinge auch unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit zu betrachten, so kann diese Fähigkeit und diese Beurtheilung nicht als blos subjectiv ohne alle objective und reale Geltung angesehen werden. Denn für's Erste bildet schon die Gemeinsamkeit oder Gleichheit dieser Fähigkeit und ihrer Bethätigung in allen Menschen eine gewisse Objectivität derselben, und dann entsteht wieder die Frage, woher denn diese Anlage im Menschen selber stamme? Offenbar kann sie nicht vom Einzelnen in subjectiver willkürlicher Thätigkeit kommen, sondern nur daher, von wo die ganze Menschennatur stammt; aus dem unendlichen Process der Natur — oder von einem allgemeinen, sei's natürlichem, sei's übernatürlichem oder göttlichen Welt-Grund; und in diesem muss also ebenfalls Zweckmässigkeit oder teleologische Potenz als real existirend und wirkend angenommen werden. Endlich aber ist die objective Natur der

teleologischen Betrachtungsweise auch dadurch bezeugt, dass es nicht im Belieben des Urtheilenden liegt, ein Ding zweckmässig zu finden oder nicht, sondern dass vielmehr das Zweckmässige objectiv da oder wirksam sein, und so wie es ist aufgefasst werden muss. Die Beurtheilungsweise stammt zwar immerhin aus dem urtheilenden Geiste selbst und könnte ohne dessen Anlage dazu nicht stattfinden, aber sie ist an den Thatbestand gebunden, wie jede Erkenntnissart. Kant selbst deutet übrigens an, in welcher Weise die blos subjective Geltung der teleologischen Betrachtungsweise erweitert und über die Schranken blos subjectiver Bedeutung hinaus zu objectiver Geltung gebracht werden könne. Das Teleologische, die Organisation lässt sich mechanisch nicht erklären in der Natur; daher erscheint es als nothwendig, für das ganze Gebiet des Teleologischen eine ursprünglich organisirte Materie anzunehmen, aus welcher durch generatio univoca (nicht aequivoca) die organischen Wesen abstammen. Es lässt sich ohne Widerspruch denken, dass aus dieser organisirten Materie die verschiedenen Arten von Organismen mechanisch entstanden seien. Durch Verkürzung, Verlängerung der Glieder u. s. w. lassen sich grosse Verschiedenheiten mechanisch hervorbringen. Aber für uns Menschen ist es immerhin unmöglich mit mechanistischer Erklärung vollkommen auszureichen. Es würde dazu eine andere als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkennen des intelligiblen Substrates der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besonderen Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich sein, welches Alles unser Vermögen gänzlich übersteigt". *) —

*) Krit. d. Urth. W. W. VII S. 297. Kant deutet in diesen Erörterungen den Grundgedanken der Descendenzlehre, ja selbst des Darwinismus an. Er nennt die Hypothese zwar ein gewagtes Abentheuer der Vernunft, fügt aber bei, dass selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern wenige sein mögen, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. (Krit. d. Urth. Bd. S. W. VII S. 299).

Wir würden hier zu bemerken haben, dass das intelligible Substrat, das Reich der Ideen, uns nicht so ganz unbekannt ist, da es ebenfalls in Wirkungen erscheint, wie das nothwendige Gesetz; dass das gestaltende Moment der ursprünglich organisirten Materie eben als objective Bildungspotenz (objective Phantasie) aufzufassen sei, und dass daraus der teleologische Verstand und die ideal erkennende Vernunft des Menschen selbst abzuleiten seien, welche hinreichend Zeugniss geben über Realität und Art eines allgemeinen höheren Princips in der Natur.

Wir fügen nur noch einige Bemerkungen bei über die ganze kritische Philosophie, wie sie in ihren drei Haupttheilen dargestellt ist, und zwar von dem Standpunkte aus, den sie in ihrem letzten Haupttheile, der Kritik der Urtheilskraft, erreicht hat. Hier ist das wieder vereinigt, was in den beiden anderen Schriften getrennt worden, Nothwendigkeit und Freiheit, die Welt der Erscheinung und die des Intelligiblen, das phänomenale und noumenale Dasein. Wenn nun diese Verbindung im Gebiete des Aesthetischen und Teleologischen möglich, weil thatsächlich ist, dann kann die Scheidung derselben auch in den beiden andern Untersuchungen keine eigentlich principielle und real gemeinte, sondern nur eine methodologische, zum Behufe klarer Untersuchung und Bestimmung vorgenommene sein. Wenn der Verstand die noumenale Welt nicht zu erkennen vermag, sondern nur die phänomenale, so ist dies eben so, weil der Verstand nicht als das Vermögen des Geistes aufgefasst wird, welches dieser Erkenntniss fähig ist, während in demselben einheitlichen Geiste eben eine andere Potenz jene höhere oder intelligible Welt erfährt und in eigenthümlicher Weise in's Bewusstsein bringt. Ein Bewusstsein, das eben auch mehr oder minder vollkommen ist und nur allmählig zu höherer Klarheit und Sicherheit vordringt, wie diess ja auch bei der Erkenntniss der phänomenalen Welt der Fall ist, die anfänglich auch bezüglich der Phänomene sehr gering ist und nicht einmal des

unzugänglichen Ansich bedarf, um ihre Unzulänglichkeit zu erfahren, da von dem wirklich Erkennbaren, dem Phänomenalen, noch genug Unerkanntes übrig ist.

Die Verbindung der beiden unterschiedenen oder sogar geschiedenen Gebiete vermittelt oder producirt allenthalben die Einbildungskraft. Sie ist das Gemeinsame in den drei kritischen Gebieten und hat allenthalben dieselbe synthetische Thätigkeit zu üben, das gleiche Werk zu verrichten, während die anderen Kräfte des Geistes verschieden oder je eigenartig sich bethätigen. Und sie ist es auch, durch welche in allen drei Gebieten die Erscheinung oder Offenbarung für das Bewusstsein und für Erkenntniss, Willen und Gefühl producirt wird. Das an sich Verborgene wird als Welt und Weltprocess offenbar; die Gesetze und Kräfte treten erst durch Gestaltung in die Erscheinung und vollziehen den Weltprocess. In der menschlichen Natur insbesondere bilden sich die an sich seienden Kräfte, Gesetze und Ideen zu einem Mikrokosmus aus in concreter, lebendiger und bewusster Form, indem die Erscheinung in Raum und Zeit zur Sinnlichkeit, dagegen die nothwendigen Gesetze sich zum Verstande bilden, als dem subjectiven Vermögen, eben diese objectiven Gesetze und Daseins- und Geschehens-Formen zu erkennen und zu verwenden. So dass der Verstand allerdings als Gesetzgeber der Natur erscheint, weil er eben nichts anderes ist, als diese Gesetze, insofern sie durch die schaffende oder bildende Macht der Organisation und Generation subjectiv geworden sind. In der Vernunft aber offenbaren sich die an sich seienden ewigen Ideen und üben auf Gemüth und Willen Impulse, indem sie das höhere Daseinsziel für das menschliche Bewusstsein ermöglichen — wie wir diess anderwärts näher darzuthun versucht haben. Die an sich seiende Realität insbesondere der Ideen wird allerdings vielfach in Abrede gestellt, indem man sie, wo nicht geradezu für nutzlose Chimären, doch wenigstens für blosse Gebilde der subjectiven Phantasie erklärt, da man sie eben als solche

nicht direct wahrnehmen, sehen, hören u. s. w. kann. Allein unmittelbar wahrnehmen kann man auch die physikalischen Gesetze oder Kräfte nicht, sondern erschliesst sie aus den Wirkungen, in denen sie sich offenbaren; bei den Ideen ist es nicht anders, wie das Gebiet des Ethischen und Aesthetischen klar genug zeigt. Und wenn man selbst naturwissenschaftlicher Seits annimmt oder zugibt, dass es in der Natur wohl noch manche Agentien gebe, die uns verborgen sind, weil wir keine Organe besitzen, deren Wirkungen wahrzunehmen, so ist es wohl nicht unstatthaft, anzunehmen, dass ein Gesetz oder ein Wesenhaftes an sich selbst sei, das sich in den idealen Gestaltungen oder Handlungen und Gesinnungen offenbare oder realisire, wenn es auch als solches nicht wahrzunehmen ist. Schon die Fähigkeit des Menschengeistes, davon ein Bewusstsein zu haben und es als impulsirende Macht in sich zu fühlen, gibt ein Zeugniss für die Realität desselben.

II.

UEBER DIE BEDEUTUNG

DER

EINBILDUNGSKRAFT

(IMAGINATION)

IN DER

PHILOSOPHIE SPINOZA'S.

Die Imagination (Einbildungs- oder Vorstellungsfähigkeit) erscheint bei Spinoza in sehr ungünstigem Lichte und erhält eine, wenn auch nicht unbedeutende, so doch mehr schädliche als nützliche Rolle zugetheilt; und zwar sowohl in theoretischer als praktischer Beziehung. Denn nicht blos wird sie als ein sehr untergeordnetes Erkenntnissmittel, als Organ und Form der blossen Meinung (opinio), ja als Quelle des Irrthums, der Täuschung und des Wahnes aufgefasst, sondern sie erscheint auch als die Ursache der Leidenschaften und der Knechtschaft, in welcher dieselben den Menschen gefangen halten, dergestalt, dass die Aufgabe des Menschen in nichts Anderem bestehen zu können scheint, als darin, diese Imagination mit ihren Produkten oder Folgen zu überwinden und dadurch mit wahrer Erkenntniss zugleich wahre Freiheit, Tugend und Glückseligkeit zu erlangen.

Unter solchen Umständen erscheint eine nähere Untersuchung dieser Seelen-Bethätigung in Spinoza's Philosophie wohl angezeigt und gerechtfertigt. Um so mehr, als einerseits gerade dieser Gegenstand weniger als andere Punkte des philosophischen Systems Spinoza's bisher geprüft und beleuchtet worden ist und andererseits doch gerade ihn vielfache Dunkelheit umhüllt, welche das klare Verständniss hindert oder erschwert. Wir versuchen also im Folgenden die Sache einigermassen aufzuhellen, indem wir zuerst die Bedeutung der Imagination in Spinoza's Erkenntnisslehre prüfen und bestimmen, hierauf das Wesen der Imagination selbst nach Spinoza's Auffassung darstellen, und darnach

dann den wahren Werth, die wahre Bedeutung bestimmen, welche derselben nach dem Spinozistischen System in der Welt, in der natura naturata eigentlich und nothwendig nach Bestehen und Wirksamkeit, in idealer und realer Beziehung zukommt.

Zum besseren Verständniss unserer Erörterung dieses Punktes der Philosophie Spinoza's erscheint es aber geboten, zuerst wenigstens in Kürze auf die Fundamentallehre desselben hinzuweisen, sowie auf das Verhältniss derselben zu den Grundlehren des Cartesius, welche offenbar die wichtigsten Elemente dazu geliefert haben, sowie sich auch aus der Erkenntnisslehre desselben wenigstens die Anregungen zu Spinoza's Lehre von den Erkenntnissquellen und Organen ableiten lassen. — Spinoza's Grundprincip ist realer und idealistischer Natur zugleich. Er versteht darunter das, dessen Wesen die Existenz in sich schliesst, das aus sich selbst exisirt, also Ursache seiner selbst ist, und auch nur aus sich selbst begriffen werden kann. Es ist die absolute Substanz, die für uns in zwei Attributen sich offenbart und zu unserer Kenntniss kommt, nämlich als Denken und Ausdehnung, welche beide dieselbe absolute Substanz oder Gott ausdrücken, oder das, was der Verstand als ihr Wesen ausmachend an der absoluten Substanz erkennt, die aber doch mit einander nichts gemein haben, da dem Denken keine Eigenschaft der Ausdehnung und dieser keine Eigenschaft von jenem zukommt. Beide Attribute erscheinen aber in zwei unendlichen, parallelen Reihen von Einzeldingen oder in modi des Denkens (Ideen) und modi der Ausdehnung (Sachen), welche Erregungen (Affectionen) der Substanz sind, deren Wesen nur in endlicher, begrenzter Weise ausdrücken und in deren Complex das ganze Weltdasein (natura naturata) gegenüber dem unendlichen Weltgrunde, der absoluten Substanz (natura naturans) besteht. Die beiden Reihen der modi haben ebenfalls nichts mit einander gemein und können nicht aufeinander einwirken, obwohl sie allerdings parallel verlaufen und

also die Ordnung und Verbindung der Ideen dieselbe ist, wie die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge (ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum *). Ein Causalzusammenhang findet also nur zwischen den modi ein- und desselben Attributs statt; und jeder modus geht nicht direct aus der Substanz oder dem Attribut (Gott) hervor, sondern nur aus dem Zusammenhang der vorhergehenden modi, so dass jeder der Erscheinung nach im Raume und der Zeit beschränkt und zufällig, oder von anderen abhängig, anderer bedürftig erscheint. Zugleich aber gründet sich doch jeder modus auf das ewige, absolute Wesen (Substanz) und kann unter dem Gesichtspunkt des Ewigen (sub specie aeterni) betrachtet werden, denn Gott oder die absolute Substanz wohnt der Natur als der eigentliche (immanente) Urgrund inne (causa immanens non vero transiens), als natura naturans gegenüber der Erscheinungswelt mit der unendlichen Reihe von modi als natura naturata. — Diess Alles ist wohl klar genug, wenn es nur an sich betrachtet wird ohne Frage nach Zusammenhang und wirkenden oder bildenden Kräften in der erscheinenden Natur, und nach der Ursache und dem Hervorgang der modi aus den Attributen. Hier aber ist der dunkle Punkt und das ungelöste Problem des ganzen Systems, sowie auch die Region der Imagination und ihrer Wirkungen. Die versuchte Vermittlung durch Annahme eines unendlichen Intellects und der unendlichen Bewegung bringt die erwünschte Erklärung nicht, da unentschieden ist, ob sie zur natura naturans oder natura naturata gehören, sowie auch die Möglichkeit unerklärt bleibt, wie die Attribute ein- und derselben Substanz und die modi derselben ganz ohne alle Wechselwirkung sollten sein und wirken können. Indess war diess eine zu Spinoza's Zeit allgemein übliche Annahme, die durch Cartesius, besonders aber durch dessen Anhänger zur Geltung gebracht worden war. Aber auch die übrigen

*) Eth. II 7, III 2, V 1.

Grundelemente dieser Fundamentallehren Spinoza's sind durch Cartesius auf die Bahn gebracht worden, wenn auch allerdings Spinoza dieselben in eigenthümlicher, von Cartesius' Auffassung verschiedener Weise zum Aufbau seines Systems verwendet hat.

Cartesius suchte bei seinem Philosophiren bekanntlich zuerst einen festen, vollkommen sicheren Punkt für die Gewissheit der Erkenntniss und als Bollwerk gegen den Skepticismus. Diesen festen Punkt der Gewissheit, der dem Zweifel unzugänglich ist, fand er in der Selbstgewissheit — ausgesprochen in dem Satze: cogito, ergo sum. In dieser Selbstgewissheit findet sich aber ausser der Gewissheit des denkenden Subjects, auch noch die Natur, das Wesen des Denkens selbst geoffenbart. Wenn nämlich von Allem, was den wechselnden Inhalt des Denkens bildet, abgesehen wird, so bleibt nichts übrig als das Denken selbst, das nichts Anderes enthält, nichts Anderen bedarf, von nichts Anderem abhängig (also kein blosses Accidens), sondern selbstständig und also Substanz ist; denn was in sich besteht und keines Anderen bedarf zum Bestehen, das ist Substanz. So ist mit Selbstgewissheit das eigene selbstständige Sein des Denkens d. h. denkende Substanz erkannt. Keineswegs aber ist mit dieser Selbstgewissheit auch die zweite Substanz, die sinnliche oder die Ausdehnung zur Erkenntniss und Gewissheit gekommen. Die Sinne, durch welche wir das Sinnliche, Körperliche, Ausgedehnte wahrnehmen können, täuschen, wie wir sogar aus mancher Erfahrung wissen. Ihre Wahrhaftigkeit ist demnach nicht sicher, sie gewähren keine Gewissheit mit Ausschluss des Zweifels, und wir können daher das durch sie Wahrgenommene nicht mit Zuversicht als real oder gar als Substanz behaupten. Erst durch das Gottesbewusstsein, durch die Gewissheit vom Dasein Gottes glaubt Cartesius zur Gewissheit der äusseren Welt und der Ausdehnung als zweiter Substanz kommen zu können. Zu diesem Behufe muss der Inhalt des Denkens betrachtet und

geprüft werden. Diesen Inhalt bilden subjective Vorstellungen oder Ideen. Sie sind zunächst nur gewiss und klar, wie die Selbstgewissheit, als subjective Vorstellungen oder Ideen, ohne dass erkannt wäre, ob ihnen auch objectiv, ausser dem Bewusstsein eine Realität entspreche. Da entsteht die Frage: Woher kommen diese Ideen im Denken? Ist ihre Ursache das Denken selbst oder etwas Anderes ausser dem Geiste? Sollen sie von dem Geiste selbst stammen, so muss dieser ihnen entweder gleich oder sogar höher als sie sein, so dass er mehr ist als blos die Ursache dieser Wirkung. Von allen Ideen nun kann der Geist selbst die Ursache sein (formaliter oder eminenter, d. h. die gleich oder höher ist als die Wirkung); nur Eine Idee findet sich in ihm, von der er nicht Ursache sein kann, weil sie grösser ist als er selbst, — und diess ist die Idee des unendlichen, absoluten Wesens oder Gottes. Diese Idee muss also von einem Wesen als Ursache kommen, das ihr selber (als Existenz) gleich ist, von einem Wesen, dessen Idee sie ist, also von Gott selbst, — dessen Existenz damit erwiesen ist, weil keine Wirkung ohne entsprechende Ursache sein kann. Damit ist nun der menschliche Geist über sich selbst, über die blosse Selbstgewissheit hinausgekommen zur Kenntniss eines Anderen, und hat zugleich durch die Gewissheit des Daseins Gottes als Urhebers seiner eigenen Natur, die Zuversicht gewonnen, dass er seinen Erkenntnissorganen, auch den sinnlichen, Vertrauen schenken dürfe, da Gott als vollkommenstes, wahrhaftiges Wesen die Menschennatur nicht wesentlich auf (nothwendige) Täuschung eingerichtet haben kann. Die Gewissheit des Daseins Gottes ist also für Cartesius das eigentliche Fundament der Gewissheit und Wahrheit der Erkenntniss; denn das formale Princip der Selbstgewissheit ist nun ergänzt durch das reale Princip göttlicher Wahrhaftigkeit. Nun kann auch die Realität der äusseren Erscheinungen, der Körperwelt angenommen werden und lässt sich nun auch das Wesen von dieser bestimmen. Lässt man nämlich auch bei dieser Alles hinweg, was ver-

änderlich ist, was fehlen kann, ohne dass der Körper als solcher aufhört: Form, Farbe, Ton, weich, hart, süss, selbst schwer, so bleibt nichts übrig als Ausdehnung, blosse Raumgrösse. Diese ist also die Substanz des Körperlichen, wie Denken die Substanz des Geistigen; beide Substanzen haben nichts mit einander gemein, können daher auch gar nicht auf einander einwirken. Cartesius selbst stellte zwar noch nicht alle Wechselwirkung beider in Abrede, wohl aber seine Nachfolger, welche durch die dritte, die absolute, göttliche Substanz oder vielmehr Wirksamkeit die Wechselbeziehung hergestellt dachten (divina assistentia).

An diese Lehre des Cartesius mag Spinoza wohl angeknüpft haben, jedoch wesentliche Umgestaltungen damit vornehmend, wodurch sein System mehr Verwandtschaft mit der Philosophie Giordano Bruno's erhielt. Die Cartesischen Ableitungen ersparte er sich, indem er wie durch unmittelbare Intuition die absolute, ewige Substanz erfasste und dieselbe mit Gott und der Natur identisch setzte. Neben dieser Einen Substanz liess er keine andere gelten und fasste daher die beiden relativen Substanzen des Cartesius als die zwei uns bekannten Attribute der absoluten Substanz auf, d. h. als das, was unser Verstand an der Substanz als ihr Wesen ausmachend erkennt. — Auch mit seiner Lehre von den modi oder Daseinsweisen, d. h. Erregungen (Affectionen) der Substanz, konnte er an des Cartesius Lehre anknüpfen; denn auch Cartesius bezeichnet die verschiedenen, wechselnden Eigenschaften oder Formen des Denkens und der Ausdehnung in dieser Weise; die einzelnen Gedanken sind Accidenzen oder Weisen (modi) des Denkens, die einzelnen Körper, Gestaltungen, solche der Ausdehnung. Während aber die eigentlichen Anhänger oder Nachfolger des Cartesius die Vermittlung zwischen geistiger und körperlicher Substanz durch göttliche Wirksamkeit erfolgen liessen, dachte sich Spinoza dieselbe als durch die göttliche Substanz selbst begründet, indem er beide Attribute trotz ihrer Ver-

schiedenheit, ja ihres Gegensatzes in die Einheit der Substanz aufgehoben annahm. Eine Einheit, die auch durch die Modifikationen beider Attribute der Substanz hindurch geht und die modi des Denkens und die der Ausdehnung in einem Parallelismus erblicken lässt; derart, dass Spinoza selbst von Leib und Seele der Menschennatur behauptet, dass beide Ein und dasselbe Ding seien. — Endlich auch für die Lehre Spinoza's von der Erkenntniss fehlt es nicht an Anknüpfungspunkten bei Cartesius. Dieser nimmt zwei Thätigkeiten des Verstandes (als des eigentlichen Vermögens zu philosophiren) an: die Intuition und die Induction (Deduction). Unter Intuition versteht er die unmittelbare Verstandeserkenntniss oder- Einsicht z. B. dass man ist, denkt, dass das Dreieck drei Seiten habe, u. s. w. Die Intuition geht also auf die unmittelbare Erkenntniss des Principiellen, denn nur dieses ist einfach und an sich klar. Dagegen die Induction (im neueren Sprachgebrauch Deduction) ist diejenige Erkenntnissweise, durch welche wir Alles das erkennen, was nothwendig aus dem intuitiv Erkannten folgt; wobei die Evidenz nicht unmittelbar, sondern gewissermassen erborgt ist durch die eigenthümliche innere Bewegung. Beide Erkenntnissweisen verbinden sich bei der philosophischen Methode, und es ist insbesondere das mittelbar Erkannte immer auf das unmittelbar Geschaute oder Evidente zurückzuführen, weil diess das Einfache und ganz Durchschaubare ist. Das Einfache (Unbedingte) ist also am meisten zu suchen in der Erkenntniss und das Zusammengesetzte darauf zurückzuführen. Nach Cartesius ist der Verstand (durch Perspicactas und Sagacitas) das einzige Mittel die Wahrheit zu erkennen und den Irrthum zu vermeiden; Einbildungskraft, Gedächtniss, Sinnlichkeit verhalten sich dabei nur als Beihülfen. Vom Inhalt des Denkens, den Ideen (Vorstellungen) sind die angebornen (innatae) Inhalt des reinen Erkennens; die gemachten (fictae, facticiae) sind vom Erkenntnissvermögen in Verbindung mit der Einbildungskraft gestaltet, die an-

geeigneten (adventitiae) endlich stammen aus der Sinnlichkeit. — Die Erkenntnissweise ist hier vorherrschend als mathematische oder geometrische aufgefasst, beginnt mit Intuition und setzt sich durch Deduction fort; wobei offenbar diese Intuition der Imagination, der Thätigkeit der Einbildungskraft sehr nahe steht, ja eigentlich reine Anschauung ist, im Unterschied von der empirischen; eine Anschauung, die ihren Inhalt offenbar, da sie doch nicht ganz leer sein kann, von der gestaltenden Kraft der Seele selbst erhält, wie die empirische von den leiblichen Sinnesfunctionen.

Auch bei Spinoza nun wird die höchste Art der Erkenntniss als Intuition bezeichnet. Durch sie wird Alles in Eins zusammengefasst, Alles auf seine Ursache zurückgebracht und das Bild der Einheit der Natur oder Gottes in höchster Vollkommenheit abgespiegelt. Durch sie haben wir von Gott, dem unendlichen und vollkommenen Wesen ein positives, allen andern Gedanken zu Grunde liegendes Wissen, das von allem andern Wissen verschieden und unvergleichlich höher ist.*) Der intuitive Verstand ist das Vermögen, aus dieser adäquaten Idee Gottes Alles objectiv (nach jetzigem Sprachgebrauch subjectiv) abzuleiten, wie Gott in seiner Wirklichkeit die Dinge formal (d. i. objectiv oder real) hervorgebracht hat d. h. hervorbringt. Demnach erscheint hier der intuitive Verstand als das Vermögen, den unendlichen, ewigen Hervorgang der Dinge (natura naturata) aus Gottes Wesen (natura naturans) zu erkennen, oder die Dinge auf ewige Weise (sub specie aeternitatis) zu betrachten. Aus dieser Intuition stammen auch die höchsten Definitionen. Die zweite schon tiefer stehende Art der Erkenntniss ist die des Verstandes (ratio), welche etwa der Induction (Deduction) bei Cartesius entspricht und das Allgemeine oder vielmehr Gemeinsame der Dinge und deren allgemeinen Zusammenhang zum Gegenstand hat. Die dritte und unvollkommenste Erkenntniss-

*) Epist. 28.

weise ist die durch die Einbildungskraft (imaginatio) in den Vorstellungen der Einzeldinge und der verworrenen Complexe derselben. — Im Allgemeinen also schliesst sich Spinoza's Ansicht von den Quellen und Mitteln der Erkenntniss der des Cartesius an, wenn auch nicht ohne Modificationen. Diese sind eben der Gegenstand unserer näheren Untersuchung, um die wahre Bedeutung der Imagination in Spinoza's Weltauffassung zu erkennen und zu würdigen, von der man ja doch wohl, wie bei Cartesius, vermuthen muss, dass sie zur Intuition in näherer Beziehung stehe oder diese zu ihr, als es ausdrücklich und offen dargestellt wird.

I.

Die Erkenntnissarten und ihr Verhältniss zu einander.

Spinoza unterscheidet zwei Hauptarten der Erkenntniss, nämlich unadäquate und adäquate, und drei Quellen derselben, indem er die unadäquate aus der Imaginatio, die adäquate aber aus der Ratio und der Intuitio ableitet.

Die unadäquate Erkenntniss besteht in den Wahrnehmungen der Sinne, also der einzelnen Dinge (vage Erfahrung), oder sie ist gegeben durch Zeichen oder Worte und stammt vom Hörensagen ohne klares Denken oder Durchschauen. Ueberall, wo eine Sache nur zum Theil oder wo der Theil nicht aus dem Ganzen, sondern wieder nur aus einem Theile betrachtet werden kann, ist unadäquate Erkenntniss.*) — Unadäquat ist dann auch die Erkenntniss durch Allgemeinbegriffe (Universalia), weil sie verworren und unklar sind, und nach zufälligen Merkmalen und sogar nach subjectiven Neigungen gebildet werden. Endlich gehören ins Gebiet der

*) Eth. II 11.

unadäquaten Erkenntniss alle Zeitbestimmungen, daher alle Bestimmungen durch Maass, Zahl u. s. w.*) All' diese unadäquate Erkenntniss entsteht durch Imagination und ist veranlasst theils durch die Weise, wie sie erworben wird, theils durch den Inhalt selbst, wenn er aus verworrenen Ideen besteht. Insbesondere aber ist die Imagination Quelle unadäquater Erkenntniss oder geradezu des Irrthums, der Täuschung dadurch, dass sie Vorstellungen von Dingen schafft, ohne über die Existenz derselben Kenntniss oder Gewissheit zu geben.**) Hieher gehören schon die Ideen von Zweckmässigkeit und Freiheit und ebenso die Bestimmungen der Dinge nach Schönheit, Hässlichkeit, Ordnung, Unordnung (Confusion). All' diess ist nur Gebilde der Imagination, bestimmt die Dinge nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf unsere Imagination, denn nur in dieser Beziehung können sie schön, hässlich, gut, böse u. s. w. genannt werden.***) Diese idealen Eigenschaften sind also nicht den Dingen selbst eigen, sondern sind nur im Beschauer der Dinge; denn an sich oder auf Gott bezogen sind die Dinge weder schön noch hässlich, weder gut noch bös u. s. w. — wobei freilich unerkannt bleibt, wie der Beschauer und die Imagination selbst dazu kommen, solche Eigenschaften der Dinge anzunehmen und in derselben die Hauptsache und die eigentliche Bedeutung derselben zu finden! Eigentlich falsch und irrthümlich ist indess die Kenntniss durch Imagination doch nur dann, wenn die verworrene Erkenntniss für klar, die partielle für ganz oder das bildlich vorgestellte Nichtexistirende für existirend gehalten wird.

Bei Cartesius ist die Imagination das (philosophische) Mittel der Auffassung alles Körperlichen und besonders auch der Mathematik. Confuse Gedanken werden ihr nur insoferne

*) Ep. 29. Ep. 40.

**) Eth. II 17.

***) Ep. 15.

Schuld gegeben, als sie die Leidenschaften mit dem Denken vermittelt. Der Irrthum ist bei Cartesius Sache vorschnellen Urtheils, das auf Willen, auf Freiheit beruht. Der Wille nämlich reicht weiter als die Erkenntniss, daher wird durch Ausdehnung des Urtheilens über das wirkliche Erkennen hinaus durch den Willen Irrthum veranlasst. Spinoza dagegen fasst die Imagination im geraden Gegensatz zum Verstande. Vor allen Dingen, sagt er, muss man zwischen Verstand und Phantasie unterscheiden, oder zwischen den wahren und allen andern Ideen, nämlich denen, die gemacht (fictae), falsch, ungewiss sind, überhaupt denen, die blos vom Gedächtniss abhängen. *) Die Thätigkeit und Bedeutung der Imagination aber besteht nach ihm darin, dass durch sie der Geist (mens) Dinge, obgleich sie nicht existiren oder nicht gegenwärtig sind, als existirend oder gegenwärtig betrachtet.**) Die Affectionen des menschlichen Körpers, deren Ideen fremde Körper als gegenwärtig darstellen, nennt man Bilder (imagines) der Dinge, obgleich sie die Gestaltung (figuras) der Dinge nicht wiedergeben. Und wenn der Geist die Körper auf diese Weise betrachtet, sagen wir, er habe eine Vorstellung (imaginire). Zu bemerken ist, dass solche Vorstellungen (Einbildungen) des Geistes, an sich betrachtet, noch keinen Irrthum enthalten; aber sie werden zum Irrthum, wenn sie nicht von der Idee begleitet sind, welche das Dasein jener als gegenwärtig betrachteten Dinge ausschliesst. Denn wenn der Geist, indem er nicht daseiende Dinge als ihm gegenwärtig vorstellt, zugleich wüsste, dass sie nicht seien, so wäre die Einbildungskraft ein Vorzug der Natur, nicht ein Fehler. Die Phantasie (Imaginatio) lässt uns aber über das Dasein dessen, was ihre Bilder abspiegeln, im Unsicheren. Indem wir nun dieses Dasein annehmen, erhalten wir künstlich gemachte Ideen (idae fictae). — Und nicht

*) Ep. 42. Intell. Emend.

**) Eth. II 17 Coroll.

blos in Bezug auf das Dasein, sondern auch hinsichtlich des Wesens der Dinge ist es möglich sich zu täuschen durch die Imagination. Es sind nämlich die Ideen der Affectionen des menschlichen Körpers nicht an sich klar und bestimmt, sondern verworren.*) Der Geist hat weder von sich, noch von seinem Körper, noch von andern Körpern eine angemessene oder klare, sondern nur eine confuse Erkenntniss, so oft er nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur die Dinge betrachtet, d. h. so lange er äusserlich, wie ihm die Dinge eben zufällig vorkommen, sich zur Betrachtung derselben bestimmen lässt und nicht von innen heraus, so nämlich, dass er mehrere zugleich betrachtet und ihre Einheit und Verschiedenheit bestimmt. Denn so oft er auf diese (innerliche) Weise verfährt, betrachtet er die Dinge klar und deutlich. — Auch in der Bildung der abstracten Begriffe bethätigt sich die Einbildungskraft (Imaginatio). Nicht blos nämlich das wissenschaftlich richtige Denken, sondern auch die Phantasie selbst kann mehrere Ideen zusammenfassen. Dabei geht aber nicht klare und bestimmte Erkenntniss hervor, sondern die allgemeinen, abstracten Begriffe (transscendentale Bezeichnungen **), die gleichsam als Universalbilder erscheinen und die Hauptquelle der Irrthümer sind. Der Körper kann wohl mehrere Bilder zugleich fassen, sind deren aber zu viele, so tritt Verdunklung ein. Und wenn diese Bilder im Körper gänzlich sich verwirren, bildet auch die Seele (Geist) verwirrte Bilder ohne Unterscheidung und erfasst sie unter irgend einem Begriffe, wie: Attribut, Wesen, Ding. Diese gemeinschaftlichen Bezeichnungen entstehen aus einander ähnlichen Ursachen, die sich zum Theil oder grösstentheils decken; übrigens aber nicht von allen Menschen auf dieselbe Weise geformt werden, sondern bei verschiedenen Individuen verschieden, je nach eigenthümlicher Disposition, da jede Seele sich die Universalbilder der

*) Eth. II 28.

**) Eth. II 10 schol.

Dinge entwirft nach der Disposition des Körpers. Daher darf man sich nicht wundern, dass unter denen, welche die Naturwesen allein durch die Phantasie auffassten, so grosse Verschiedenheiten und Streitigkeiten entstunden*). Die eigentliche Quelle des Irrthums besteht hiebei darin**), dass man Ideen und Worte mit einander verbindet, die zwar im Allgemeinen unserem Denken als erkannt vorschweben, aber in der That keineswegs erkannt sind. Und alle Verwirrung kommt daher, dass die Seele die ganze aus vielen Einzelheiten zusammengesetzte Sache nur zum Theil kennt und das Bekannte vom Unbekannten nicht unterscheidet; ausserdem davon, dass sie Vieles in jedem Ding Enthaltene zugleich, ohne irgend eine Unterscheidung in Betracht zieht. Daraus folgt, dass bei Ideen absolut einfacher Dinge keine Täuschung obwalten kann, dass man, um klar zu erkennen, das Zusammengesetzte in seine einzelnen, klar und deutlich zu erkennenden Theile zerlegen muss; endlich dass Täuschungen nur in einer solchen Zusammensetzung der Ideen stattfinden***). Auf der Imagination also beruhen Vorstellungsweisen, die unzureichend sind und nicht als philosophisch gelten können. Die sichere und klare Erkenntniss ist Sache des Verstandes. Die Einbildung beruht nach Spinoza auf blos körperlichen Bewegungen; denn die Vorstellungen und Allgemeinbilder sind im Körper begründet und richten sich nach der Disposition des Körpers †), der durch äussere Einwirkung in Bewegung gesetzt wird. Bei dem Denken ist daher die Seele (Geist) selbstthätig, bei der Imagination leidend.

Die adäquate Erkenntniss besteht in klaren, bestimmten Ideen und wird entweder durch Ratio (Verstand) oder durch

---

*) Eth. II, 40.

**) Intell. Emend.

***) Intell. Emend.

†) Eth. II 40 schol. 1.

Intuition (Intellectus, Vernunft?) erlangt. — Zur adäquaten Erkenntniss des Verstandes (Ratio) gehört die Erkenntniss des Einfachen, das nur entweder ganz oder gar nicht erkannt wird *). So verhält es sich mit den Begriffen: Substanz, Ewigkeit u. a. m., die auf keine Weise mit Imagination oder durch Vorstellung, sondern blos durch das Denken erfasst werden können **); und auch nicht durch solche Allgemeinbegriffe, die blosse Hilfsmittel der Vorstellung sind. — Hauptsächlich aber ist die adäquate Erkenntniss gebildet, durch die gemeinsamen Begriffe (notiones communes), die sich auf wirklich Existirendes und zwar solches beziehen das Allen gemeinsam, und was im Theile so gut wie im Ganzen ist ***); dann auch das, was Einigen gemeinsam ist †). — Ferner sind alle Ideen adäquat, die aus Ideen folgen, die adäquat sind. Im Causalnexus stehen nur gleichartige Dinge und werden als solche durch die Ratio begriffen. — Adäquat endlich ist die Erkenntniss des Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen. — Alle diese Erkenntniss wird durch den Verstand (Ratio im Unterschied und Gegensatz zur Imaginatio) erlangt. Spinoza unterscheidet sich gerade hier durchaus von der Auffassung der früheren Philosophen, insbesondere auch der griechischen, vor Allen des Platon und Aristoteles. Diese erblickten in den Allgemeinbegriffen (Universalia) das Wesen der Dinge, und glaubten in ihnen die Wahrheit erfasst zu haben; Spinoza dagegen erklärt gerade diese abstracten Begriffe oder Ideen für blosse Phantasiegebilde, für Erzeugnisse der blossen Imagination, nicht der eigentlichen Erkenntnisskraft oder

*) Eth. II lem. 3, 2. Intell. Emend. Ep. 40.

**) Ep. 29.

***) Eth. II 38. 44 Coroll. 46 dem. 47. Tract. th. pol. c. 1. Intell. Emend. — Ep. 42.

†) Eth. II 29 schol. Auch die Axiome gehören wohl hieher. Bei Euklides heissen dieselben gemeinsame Begriffe und Cartesius nennt sie communes notiones. Auch Spinoza selbst. Ep. 4 und Tract. th. p. c. 7. Sie sind also ebenfalls adäquate Erkenntniss durch Ratio.

Ratio. Er erklärt daher auch geradezu, dass er auf die Autorität von Platon, Aristoteles und Sokrates nicht viel gebe und wirft ihnen und ihren Nachfolgern vor, dass sie verborgene Eigenschaften, intentionelle Spezies, substantielle Formen angenommen und tausend andere Narrheiten vorgebracht haben *). Er dagegen nimmt nur da adäquate Erkenntniss an, wo dem Gedanken stets ein Ding entspreche, also Ding und Idee sich gleichsam decken. — Die Form dieser rationalen Erkenntniss ist Nothwendigkeit; dieselbe besteht also darin, Alles was ist oder geschieht, unter der Kategorie Nothwendigkeit (nicht Zufälligkeit) zu begreifen. Daher erfasst das Denken, die Ratio, in den einzelnen Dingen die allgemeinen realen Bestimmungen, d. h. das, worin sie Eins und dasselbe sind, z. B. die Ausdehnung, und bringt jene Einzeldinge gewissermassen auf diese allgemeinen Bestimmungen zurück — während die Phantasie sich an das Einzelne als solches hält. So erfolgt durch die Ratio die Auffassung der Dinge an sich und in ihrer Wahrheit; alles Wirkliche wird durch dieselbe als nothwendig im Zusammenhange erkannt, d. h. als aus dem ewigen Gesetze der göttlichen Ursache erfolgend. Die Dinge werden daher schon durch die Ratio gewissermassen unter der Form der Ewigkeit (sub quadam specie aeternitatis) betrachtet; während Zufälligkeit, die wir auch von Dingen aussagen mögen, auf einem Mangel der Einsicht und auf Einbildung beruht. In der That und Wahrheit ist nichts zufällig, sondern erscheint dem menschlichen Kurzsinne nur so, wenn ihm die zureichende Ursache nicht bekannt ist. Derselbe meint dann, es sei keine Ursache da. Was Maass, Zeit und Zahl betrifft, so sind sie nichts als Weisen des Denkens oder vielmehr der Einbildung **).

Ausser der rationalen Erkenntniss nimmt Spinoza noch eine zweite Art adäquater Erkenntniss an, die er als intui-

*) Ep. 60.

**) Eth. II 44 coroll. Ep. 29.

denn sie sind nicht wie die Universalia ein Erzeugniss der Imagination. — Es geht zwar weit über die Kräfte des menschichen Geistes hinaus, Alles zugleich aufzufassen, wie im Ewigen Alles zumal ist,*) doch betrachtet der Verstand in demselben Masse klar und deutlich, als er von innen d. h. mehrere Dinge zugleich auffasst**). Durch dieses Zugleich wird die Auffassung der Dinge der Auffassung des Ganzen ähnlich. Alle Verneinung geht daraus hervor, dass der Geist eine ganze Sache nur zum Theil erkennt; eben desshalb kann es von einfachen Dingen nur klare und deutliche Vorstellungen geben. Denn sie können nicht theilweise, sondern nur ganz oder gar nicht begriffen werden. Das Einfache wird also begriffen, wie die Substanz, die der eigentliche Gegenstand des Intelligere ist.

Verwandt mit dieser Auffassung des Intelligere und seines Verhältnisses zum Imaginari ist die des Cartesius. Dieser befasst zwar unter Cogitatio alle Arten geistiger Thätigkeit, auch Sentire und Imaginari; dennoch aber unterscheidet er sehr bestimmt zwischen Intelligere und Imaginari und hat ebenfalls schon zwei ganz verschiedene Erkenntnissarten daraus gemacht: das nach aussen, auf andere Substanzen, besonders körperliche, gerichtete Denken, nennt er Imaginatio, das nur dem eigenen Innern zugewendete Denken aber Intellectio***); — wobei freilich diese strenge Unterscheidung nicht ganz damit übereinstimmt, dass Cartesius anderwärts (Princ. Ph. I. 32) imaginari und intelligere als gleich-

*) De Intell. Emend.

**) Eth. II 29 schol.

***) Cartes. Med. VI Ad haec considero istam vim imaginandi, quae in me est, prout differt a vi intelligendi ad me ipsius h. e. ad mentis meae essentiam non requiri. Beide Thätigkeiten unterscheiden sich so von einander: quod mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat respiciatque aliquam ex ideis, quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus et aliquid in eo ideae vel a se intellectae vel sensu perceptae conforme intueatur.

artig unter den modus percipiendi stellt. Andererseits aber ist der Gegensatz zwischen beiden von demselben noch verschärft durch den Unterschied von pure intelligere und imaginari, indem er denselben dahin formulirt, dass er beides nicht blos secundum magis et minus, sed ut duos modos operandi plane diversos unterscheidet und noch bemerkt: in intellectione mens se sola utitur, in imaginatione vero formam corpoream contemplatur. Im Grunde genommen müsste nach des Cartesius Grundlehre von den beiden Substanzen Denken und Ausdehnung, der Unterschied oder Gegensatz von beiden noch schärfer betont werden, denn da Cartesius die Seele als rein geistige (denkende) Substanz auffasst, die durch sich selbst ist, was sie ist (also der Grund ihres Ichseins ist), so sollte er ihr eigentlich das Imaginari d. h. das Nachbilden des Räumlichen, Ausgedehnten ganz absprechen. Denn wie soll ein rein Geistiges das Körperliche auch nur formal in sich aufnehmen oder nachbilden können — wenn doch beide Substanzen gar nichts mit einander gemein haben? Und doch sind selbst Ideen nicht wohl möglich ohne Imagination, insoferne sie wenigstens in der Seele eine Form annehmen müssen*).

Ueber das Verhältniss, in welchem sich Spinoza die drei von ihm angenommenen Erkenntnissarten zu einander denkt, möge hier noch das Gleichniss oder vielmehr Beispiel Platz finden, durch welches er seine Ansicht klar zu machen sucht und das, wenn auch nicht ganz genau, doch im Allgemeinen zeigt, was er unter jeder Erkenntnissart verstanden wissen will. „Es sind, sagt er **) drei Zahlen gegeben, um die vierte zu erhalten, welche sich zur dritten verhält wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird sich nicht bedenken, wird die zweite und dritte multipliciren und das

*) Idee ist bei Cartesius im Allgemeinen: Quidquid in cogitatione versari potest. Ep. II 54.

**) Eth. II 40.

Produkt durch die erste dividiren, weil er nämlich das, was er von dem Lehrer ohne irgend welchen Beweis gehört, noch nicht vergessen, oder weil er es oft bei den einfachsten Zahlen erfahren hat oder auch aus dem Beweise des Satzes 19 im Buche 7 des Euklid, nämlich aus der gemeinsamen Eigenschaft der Proportionen. Bei den einfachsten Zahlen aber bedarf es nichts dergleichen z. B. bei den Zahlen 1, 2, 3 sieht jeder, dass die vierte Proportionalzahl 6 ist und zwar viel klarer, weil wir aus dem Verhältnisse der ersten Zahl zur zweiten, das wir auf den ersten Blick sehen, die vierte schliessen. Die letzte Weise der Erkenntniss entspricht also der dritten Erkenntnissart d. h. der intuitiven Erkenntniss, während die aus der gemeinsamen Eigenschaft der Proportionen der zweiten Art des Erkennens, d. h. der Verstandeserkenntniss entspricht; die einsichts- und beweislose Operation nach blossem Hörensagen aber der ersten Art oder der blossen Imagination.

Was das Denken oder Erkennen als Bethätigung des Einen unendlichen Attributs der absoluten Substanz in seinem Verhältniss zur Ausdehnung betrifft, so nimmt Spinoza eine Art Parallelismus zwischen den modi des Denkens und den modi der Ausdehnung an, so dass sie sich gegenseitig entsprechen und in ihrer Art Gleiches ausdrücken, wie die beiden Attribute Denken und Ausdehnung dasselbe unendliche Wesen Gottes nur in verschiedener Weise offenbaren. „Die Daseinsweise der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsweise sind ein- und dasselbe Ding." Spinoza's Grundsatz in dieser Beziehung lautet: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo ac connexio rerum, (wofür er auch causarum setzt Eth. II 7). Die Aufrechthaltung eines solchen Parallelismus aber zeigt sich als undurchführbar, wenn sie versucht wird, und gerade die Lehre von der Imaginatio und ihren Bildungen bildet das Haupthinderniss. Denn wenn die Imagination Fictionen, Chimären, Lügen u. s. w. schafft, so können diesen modi des Denkens doch offenbar keine modi der Ausdehnung entsprechen; es müssten denn die modi der Ausdehnung

nicht als objectiver Inhalt der modi des Denkens aufgefasst werden, sondern als subjective Modificationen des denkenden Subjects selbst, so dass eine objective, körperliche oder ausgedehnte Welt gar nicht wäre oder nicht wahrgenommen würde, die Körper vielmehr nur ideell (formal) im Denken existirten. Oder es müsste nur denkende Körper geben, nicht ausgedehnte, wodurch dann Chimären u. s. w. an der Ausdehnung oder Sachlichkeit theilnähmen! Dann aber wäre die Zweiheit von Denken und Ausdehnung, die beide doch nichts mit einander gemein haben sollen, selbst aufgehoben. Fictionen demnach oder Trugbildern kann keine Sachlichkeit oder Körperlichkeit entsprechen. Es bliebe nur übrig, die Imagination mit ihren (real) nicht existirenden Gebilden gar nicht als modi des Denkens gelten zu lassen; wie denn in der That in der Schrift von der „Berichtigung des Verstandes" es noch heisst: Ideae falsae, fictae etc. quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis etc.*). Aber dann ist die Frage, was sie denn sei, da sie doch auch nicht als Ausdehnung, als Körper gelten kann und ohnehin als solcher wohl nicht leere Bilder fingiren könnte! Wenn auch die Veranlassung oder Ursache eine äussere ist, so sind doch auch die Gebilde der Imagination, wenn nicht Thätigkeiten doch Zustände des Geistes, nicht blos des Körpers oder der Ausdehnung. — Andererseits aber ist doch auch bei Spinoza von körperlichen oder modi der Ausdehnung die Rede, denen kein modus des Denkens entspricht. Abgesehen davon, dass unendlich Vieles vom Ausgedehnten gar nicht gedacht oder gewusst wird, also wenigstens kein bewusstes Denken als modus hat, wohnt auch nicht Allem ein unbe-

*) Selbst in der Ethik (II 29 schol.) ist behauptet, dass der Geist nur eine verworrene Erkenntniss erlange, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur auffasst, d. h. so oft er von aussen, wie ihm die Dinge nämlich zufällig aufstossen, bestimmt wird, diess und jenes zu betrachten.

wusstes Denken inne. Denn wenn Spinoza zwar Alles beseelt sein lässt, so betrachtet er doch auch wieder selbst die Thiere, ja die Schlafwandelnden, Träumenden als geistlos thätig, und spricht von Körpern, mit welchen kein Denken verbunden ist*). — Ein vollständiger Parallelismus beider Arten von modi ist also von Spinoza selbst nicht strenge festgehalten und ist auch schon desshalb schwer denkbar, weil die modi des Denkens nicht blos Denkens-Modifikationen sind, sondern stets einen Inhalt haben müssen, welcher eben aus der Körperwelt stammen soll. Die Körper dagegen brauchen nicht in gleicher Weise auch stets Geist zum Inhalt, nach Spinoza's eigener eben erwähnter Behauptung; es sei denn, dass sie selbst Geist ausdrücken oder bedeuten durch ihre Form, Structur, Thätigkeit, Gesetzmässigkeit, was aber in der Natur der blossen Ausdehnung nicht begründet erscheint. Es müsste ferner bei solchem Parallelismus der Geist (Denken) aus genau so viel Theilen bestehen als der Körper (bei unendlicher Theilbarkeit) und aus genau so viel Ideen als körperlichen Affectionen, deren doch so viele (die vegetativen) unbewusst bleiben! Eine Behauptung, für die keine bestimmte, sichere Begründung beizubringen wäre. — Endlich aber stimmt auch Spinoza's Ansicht von der Fortdauer des Geistes bei Vergänglichkeit des Leibes nicht mit solchem Parallelismus überein. Offenbar soll der Geist (mens) nur als Verstand (Vermögen adäquater Erkenntniss nach Aufhören des Körpers und damit der Imagination) fortdauern als (ewiger) modus cogitandi — und mit ihm allenfalls nur die Idee des Körpers (nicht der Körper selbst), die aber selbst nur ein modus des Denkens ist**).

---

*) Eth. III 2 schol. Hier werden die Thätigkeiten der Thiere und der Schlafwandler aus dem blos Körperlichen abgeleitet und als Beweis angeführt, wie viel das Körperliche ohne den Geist vermöge und dass daher für dasselbe geistige Einwirkung nicht nöthig sei.

**) Eth. V. 23.

Trotz des Grundsatzes: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo ac connexio rerum (causarum) wird doch von Spinoza jede Wechselwirkung zwischen beiden Attributen und ihren modi in Abrede gestellt. In der Schrift „De Intellectus Emendatione" zwar wird eine solche von Spinoza noch zugelassen — wie das auch noch Cartesius gethan, während seine Schüler consequent zu schroffem Dualismus fortschritten; daher er in dieser Schrift die Imaginationes auch von äusseren Ursachen stammen lässt. In der Ethik aber stellt er diese Wechselwirkung entschieden in Abrede *) und bezeichnet die Ideen als conceptus, nicht mehr als perceptiones; obwohl immerhin auch perceptio in denselben noch vorkommt und ausserdem die Leugnung der Wechselwirkung nicht ganz strenge durchgeführt wird. Sagt er ja auch ordo causarum statt ordo rerum **), was doch wohl bedeuten soll, dass die res als Ursachen der ideae zu betrachten seien, da causa hier sich nicht wohl auf ordo rerum beziehen kann, als ob nur die Ordnung der Dinge einen Causalzusammenhang darstellte, nicht auch ordo idearum. Im Gegentheil vielmehr ist von Spinoza ausdrücklich behauptet, dass die modi des Denkens und die modi der Ausdehnung je unter sich einen endlichen Causalzusammenhang darstellen. Hingegen fordert schon das ethische Streben eine Einwirkung der Ideen des Denkens auf den Körper, um die Affecte, die wesentlich durch diesen bedingt sind und ohne ihn nicht existiren, zu besiegen. Dabei müssen ja offenbar in beiden Bestandtheilen oder modi der Menschennatur zunächst gleichzeitig verschiedene Zustände, also nicht übereinstimmende, ja sogar im Kampf begriffene vorhanden sein, die eben beseitigt und in Harmonie umgewandelt werden müssen, indem die Vernunft zur Herrschaft kommt. Wäre wirklich ein vollkommener Parallelismus zwischen beiden Reihen der modi

*) Eth. II 6.

**) Eth. 19 dem.

thatsächlich, so wäre ein solcher Widerstreit nicht möglich, da gleichzeitig der Geist immer eben so beschaffen sein müsste wie der Körper oder auch die Imaginationen, und eine bewusste, beabsichtigte Aenderung durch Erkenntniss wäre nicht wohl möglich. Auch müsste wohl eine wirkliche Construction a priori stattfinden, wenn das Denken (Geist) und seine Modifikationen völlig unabhängig wäre vom Körper und seinen Erregungen *). Spinoza sollte dann Materie oder Ausdehnung und Körper gar nicht erkennen wollen, da es ebenso unnütz als unmöglich sein muss nach seiner Auffassung. Unnütz, weil mit der Reihe der Denk-modi ohnehin auch die Reihe der modi der Ausdehnung erkannt sein müsste; unmöglich, weil das Denken so wenig die Ausdehnung und ihre modi zu erfassen vermag, als die Ausdehnung denken kann — wenn beide doch gar nichts mit einander gemein haben. Da nun aber doch das Denken von der Ausdehnung weiss, während diese nichts vom Denken, und das Denken zu dem Bewusstsein auch Inhalt braucht, um sich zu realisiren — so muss offenbar irgend eine Vermittlung zwischen beiden stattfinden, wodurch das Denken sich des Ausgedehnten bemächtigen und es zu seinem Inhalt machen kann. Diese Vermittlung ist nichts anders als eben die Imagination, die für das Erkennen Spinoza's nach allen Beziehungen um so nothwendiger erscheint, als der Geist (Denken) selbst in seinem Sein und in seinem Thätigsein durch das Körperliche bedingt ist. Denn derselbe ist seinem Sein und Wesen nach nur Bewusstsein seines Körpers, und seine Ideen sind Bewusstsein von den Affectionen dieses Körpers, wobei nur nicht erklärt ist, wie es dennoch zum Bewusstsein vom Geiste (idea ideae corporis) und zum Bewusstsein einer auch dem (individuellen) Körper gegenüber stehenden Aussenwelt (modi

*) Eth. II 5 . . . Rerum singularium ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans. Cf. Ep. 42. Eth. II, def. 4.

der Ausdehnung) kommen könne! — Ueberdiess erscheint die Aufgabe, die Spinoza seiner Philosophie stellt, angesichts seiner Fundamentallehre von Gott und Welt einigermassen seltsam. Er behauptet Nothwendigkeit des göttlichen, unendlichen Denkens und Seins (ausser dem es ja wesentlich nichts gibt) und stellt auch dem Menschengeiste — wenigstens dem philosophirenden — die Aufgabe, diese Nothwendigkeit für das Denken (denkende Bewusstsein) zu gewinnen und zur Evidenz zu bringen; so dass es scheint, als ob doch etwas Freies, Zufälliges sich in diesen unendlichen, ewigen Hervorgang der äusseren Natur (natura naturata) aus dem ewigen, immanent bleibenden Grunde (natura naturans) eingemischt habe, das durch richtiges, gesetzmässiges Denken erst wieder beseitigt werden müsse.

II.

Vom Wesen der Imagination.

Die Imagination ist bei Spinoza, wie aus dem bisherigen hervorgeht, nicht blos die Fähigkeit des Menschen sich Fictionen, Chimären zu bilden, d. h. Nichtexistirendes sich vorzustellen, und dadurch in Irrthum zu gerathen, wenn sich mit diesen Fictionen nicht zugleich das Bewusstsein verbindet, dass ihnen keine Existenz entspricht, sondern sie bethätigt sich auch noch in mannigfaltiger anderer Weise. Durch sie wird alles Individuelle, Endliche, Beschränkte, Complicirte, Zusammengesetzte zu einer confusen, verstümmelten, unadäquaten Kenntniss gebracht; während der Verstand die adäquate Erkenntniss des Einfachen, Allgemeinen, Unendlichen hervorbringt. Darnach könnte es immerhin scheinen, als ob die Einbildungskraft bei Spinoza wenigstens auch ein eigenthümliches, wenn auch unvollkommen thätiges Geistes-

vermögen sei. Diess ist indess nicht der Fall, denn bei näherer Bestimmung zeigt sich wenigstens, dass diese unadäquate Erkenntniss durch Imagination von Spinoza vielmehr von einem Leiden abgeleitet werden will. Nicht aus der eigenen Macht und Thätigkeit des Geistes entsteht dieselbe, sondern wird (theilweise oder ganz) von Anderem erregt, angethan (obwohl auch nothwendig); während dagegen die adäquaten Ideen durch ein Thun, durch die eigene Macht des Geistes hervorgebracht werden. Durch sie wird vera idea oder conceptus gebildet, während die unadäquate Erkenntniss, perceptio, eine von Aussen kommende Idee ist*). — Die Imagination wäre demnach gar kein actives Vermögen des Geistes (facultas mentis) und ihre Ideen kein Produkt der Thätigkeit desselben. Die blossen Vorstellungen der Einbildungsfähigkeit entstehen nach Spinoza durch Einwirkung von Einzeldingen auf den Körper und durch dessen Erregung auch auf den Geist; und zwar durch zufällige Erregungen. Sie sind also „fortuitae sensationes, quae von oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed e causis externis, oder sind a fortuitis motibus corporis factae, im Gegensatz zu: ex pura mente. Auch nach der Definition von Idea (Eth. II def. 3) können die Vorstellungen der Imagination nicht als eigentliche Ideen gelten: Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format propterea quod est res cogitans. Die Imagination mit ihren Vorstellungen steht daher auch mit den Leidenschaften (passiones) in nächster Beziehung, die in der That durch sie und ihre unadäquate Erkenntniss entstehen und bestehen, und daher auch durch die active Kraft des Geistes, die Kraft der adäquaten Erkenntniss aufgehoben werden müssen**). Die Einbildungskraft ist ihm nicht die Seelenkraft selbst, sondern sie besteht eigentlich

*) Eth. II 14, 22—23, 44 Coroll. ist percipere allerdings auch von mens und ratio gebraucht. —

**) Eth. IV App. c. 2 Eth II 29 schol.

in gewissen zufälligen (um mich des Ausdrucks zu bedienen) und unabhängigen Empfindungen, die nicht aus der Seelenkraft selbst entstehen, sondern aus äussern Ursachen, je nachdem der Körper träumend oder wachend verschiedene Bewegungen erhält. „Oder, fährt er fort, wenn man will, verstehe man hier unter Einbildungskraft, was man mag, wenn es nur etwas vom Verstande Verschiedenes ist und die Seele dadurch in ein leidendes Verhältniss kommt; denn es ist gleich, was man darunter versteht, wenn wir wissen, dass sie etwas Unbestimmtes sei, woran die Seele leidet und zugleich auch wissen, wie wir vermittelst des Verstandes davon frei werden*).

Indeşs ist damit die Sache keineswegs abgethan, schon desshalb nicht, weil selbst zum Leiden oder zu einer gewissen Erregung des Körpers und Geistes durch äussere Dinge doch auch eine gewisse Fähigkeit und insofern eine Art positiver Kraft oder Beschaffenheit erforderlich ist, da das ganz Kraftlose und in sich Gleichgiltige auch nicht einmal leiden oder eigenartig erregt werden kann. Ausserdem aber sind ja auch die Imaginations-Vorstellungen — wenn auch zunächst körperliche Erregungen oder Gestaltungen, doch immerhin auch Modifikationen, (wenn auch nicht active) des Geistes,**) also doch wohl modi des Denkens, müssen insoferne dem Geiste selbst angehören, und wohl auch in ewiger Weise im unendlichen Causalzusammenhang der modi des Attributes „Denken" begründet sein, wie in dem der „Ausdehnung." Ferner: dass auch nichtseiende Dinge durch Imagination vorgestellt werden können, — nach Spinoza's Annahme nicht blos gewöhnliche Chimären, sondern auch Freiheit und Zweckmässigkeit — setzt doch auch schon eine ge-

*) De Intellect. Emend. (Gegen den Schluss des I. Theiles).

**) Eth. II 17 schol. wird dem Geiste (mens) Imaginari ausdrücklich zugeschrieben. Zwei Arten von Imaginari Eth. II 40 schol. 48 49 Imaginatio idea est Eth. IV 1 schol. vgl. Eth. II 49 schol.

wisse Macht der Selbstthätigkeit, ja selbst der Productivität (wenigstens in subjectiver Beziehung) voraus; denn durch äussere Dinge, durch Anderes können solche reine Imaginationsvorstellungen nicht hervorgerufen oder angethan werden, da wirkliche Dinge denselben eben nicht entsprechen und also auch nichts wirken können. Also gibt es ideae ohne entsprechende res; Ideen, die vom Geiste selbst ausgehen. Und wenn es in der That nichts gibt als modi des Denkens, ideae verschiedener Art und modi der Ausdehnung, so sind immerhin auch die Imaginationsgebilde als modi des Denkens oder ideae zu bezeichnen, und in sofern ist, wie schon bemerkt, der Grundsatz ordo idearum idem est ac ordo rerum nicht durchzuführen. Dass übrigens die Vorstellungen der Imagination aus dem Geiste (Denken) selbst hervorgehen, also ideae oder modi des Denkens sein müssen, wenn sie einmal entstehen, muss jedenfalls schon desshalb angenommen werden nach Spinoza's Lehre von den Attributen Denken und Ausdehnung und deren beiderseitigen Seinsweisen —, weil nach ihm keine Wechselwirkung zwischen beiden stattfinden kann, also die eine Offenbarungsweise der absoluten Substanz auf die andere gar nicht einzuwirken, demnach auch nichts in derselben hervorzubringen vermag. Es ist gar nicht abzusehen, wie bei solchem Sachverhalt von einer Passivität der modi des einen Attributs im Verhältniss zu den modi des andern soll die Rede sein können, oder wie ein solches Mittel-Gebiet zwischen beiden, wie es die Imagination zeigt — sich soll bilden können. Durch blosse Passivität können überhaupt Erregungen oder Zustände eines Individuums nicht entstehen (und individuell ist der menschliche Geist auch nach Spinoza, da er ihm Selbsterhaltung als Grundstreben zuerkennt); denn jedenfalls muss eine selbstständige, durch Eigenart bestimmte Reaction gegen die Einwirkung stattfinden, wodurch die Eigenthümlichkeit der Wirkungen bestimmt wird. Auch die Imagination also, selbst wenn sie aus blossen Erregungen oder Einwirkungen

durch äussere Dinge zunächst auf den Körper sich constituirt, muss in einem Subjecte begründet sein und in seiner Art von der Beschaffenheit desselben bedingt werden, da das Erregen oder Einprägen doch auch von jenem seine eigenthümliche Qualität erlangt, und demnach in unserem Fall ein, wenn auch unvollkommener Wissensact und also modus des Denkens oder Modifikation eines solchen modus sein muss. In ähnlicher Weise also, wie auch die Leidenschaften selbst (passiones) eines Trägers bedürfen, eines bestimmten Subjects, wenn sie überhaupt existiren und eine bestimmte Beschaffenheit haben sollen. Ohne diess könnte ja überhaupt auch von „Freiheit", oder „Knechtschaft" des menschlichen Geistes gar nicht die Rede sein, mit denen es Spinoza's Ethik doch hauptsächlich zu thun hat. — Die Imagination muss also immerhin durch ein eigenartiges positives Vermögen des Geistes bedingt sein, ihren Bildungen muss in irgend einer Weise active Macht zu Grunde liegen, und wenn die Imagination mit ihren Gebilden durch gegenseitiges Erleiden der Dinge entstehen soll, so müssen sie auch gegenseitig auf einander einwirken können als Modi, da nicht alle zugleich blos leiden können. Ausserdem muss wenigstens durch die Gesammtheit der Dinge (modi) ein Thätigsein hindurchgehen, ein causales Band derselben, das wirksam ist, wodurch sie alle die Natura naturata bilden und das jedem Einzelnen zu gute kommt (als Imaginations-Macht). Eine Gesammtheit, die nicht ganz den Verhältnissen einer geometrischen Figur gleichen kann, da sie Zeit und Succession der Dinge (Causalreihe) in sich enthält. Wenn also das Ganze einen unendlichen Complex von Imaginationen bildet, so müssen diese jedenfalls eben im Ganzen als unendliche Activität aufgefasst werden, woran doch auch die einzelnen Modi Theil nehmen müssen, wenn sie auch, im Einzelnen betrachtet, als passiv oder vorherrschend passiv sich zeigen.

Denn wenn auch nach Spinoza die Gesammtheit der Modi (natura naturata) unentstanden, ewig ist, wie er es an-

nimmt *), so muss doch eine allgemeine Activität im Ganzen sein, die es in Modi theilt und in diesen wirkt, wie ihm denn die ganze Natur wie Ein Individuum ist **). Als eine Gesammtactivität musste also auch diese Passivität der Imagination aufgefasst werden, in ähnlicher Weise etwa, wie Spinoza auch in Gott ein Intelligere annimmt und ihm gleichwohl Intellectus und Voluntas abspricht. Auch sollen ja die unadäquaten Ideen mit derselben Nothwendigkeit erfolgen, wie die adäquaten — wodurch ihnen sehr bestimmt ein positiver Grund gesichert ist. — Wenn die Imagination durch Complicirtheit und dadurch bewirkte Unklarheit bedingt sein soll, sowie durch gegenseitige Beschränkung, so hebt diess eine gewisse active Bethätigung nicht auf, denn wir wissen, dass vielmehr die Imagination in aller zielbewussten menschlichen Thätigkeit das Leitende ist, wodurch etwas wirklich Inhalt- und Bedeutungsvolles zu Stande gebracht wird.

Die Erörterung drängt eigentlich zu der Frage nach dem Principium individuationis bei Spinoza, also wenn nicht nach dem Grund des ewigen Hervorgangs der Dinge aus Gott (was abgelehnt werden kann), so doch nach der wirkenden Ursache der Modi, wodurch diese als solche sind — da doch der ewigen Einheit und lauteren Positivität der Substanz gemäss alle Endlichkeit und Negation durchaus unmöglich oder ausgeschlossen zu sein scheint. Dieses Individualisationsprincip (zugleich Princip der Selbstbeschränkung oder Verendlichung der Absolutheit) kann nur entweder die absolute Substanz selber sein mit ihren Attributen Denken und Ausdehnung, oder es muss, wenn diess als undenkbar erscheint, irgend eine andere Macht zwischen der Substanz und der Erscheinungswelt (modi oder natura naturata) angenommen werden. Wenn das Erste der Fall ist, dann muss

*) Eth. II 36; obwohl die Substanz und die Attribute auch als früher bezeichnet werden als die modi. Eth. I 1, Ep. 4, 5.

**) Eth. II lem. 7 schol.

die Substanz selbst als bildende, lebendige Urkraft aufgefasst werden, also dynamisch gleich der Urmonas des Leibniz, wenn das zweite, dann ist zwischen Substanz und Daseinsweisen der Dinge (der denkenden und ausgedehnten) eine wirkende, bildende Macht als Mittelglied, wie in der That Spinoza in der unendlichen Bewegung und dem Intellectus infinitus ein solches in sein System eingeführt zu haben scheint. In keinem Falle können die endlichen Dinge in ihrem Dasein und Wesen auf ein blosses Leiden zurückgeführt werden und die Imagination, die in ihnen (als Individuen) begründet ist und sie hinwiederum auch zum individuellen Bewusstsein bringt, kann nicht als ein blosses Leiden betrachtet werden; denn woher sollte das Leiden im an sich Absoluten, Positiven, Unendlichen kommen?

III.

Leistungen der Imagination.

Das wahre Wesen dieser Imagination und deren wirkliche Bedeutung in Spinoza's Philosophie wird noch klarer erkannt, wenn wir näher in's Auge fassen, was sie eigentlich zu leisten hat. Zunächst wird sie, wie wir sahen, als Organ oder Quelle der unadäquaten, verstümmelten, confusen Erkenntniss aufgefasst; aber sie ist doch auch mit ihrer Wirksamkeit die Vorbedingung oder Vorbereitung für die adäquate Erkenntniss durch Ratio und Intuitio. Indess sie leistet noch mehr, insofern durch sie das Subject des Erkennens selbst, des adäquaten wie des unadäquaten bedingt ist. Daraus noch bestimmter geht hervor, dass sie selbst im ewigen Wesen Gottes begründet sein muss oder dessen Grundkraft bildet, wenn nicht insofern er unendlich und ewig ist, doch insofern er

in den endlichen Dingen als wirkende Ursache immanent ist und sich kund gibt.

Das Subject aller Erkenntniss selbst ist Folge, Produkt der Imagination, denn der Geist (mens) ist nach Spinoza nichts anderes, als der gedachte, vorgestellte Leib, die Vorstellung, das Bewusstsein vom Leibe, und die Ideen sind vorgestellte Affectionen des Leibes*). Der Geist selbst (mens) erscheint demnach insofern als Produkt der Imagination und also unadäquater Erkenntniss. Der Imagination: denn der Körper kann als solcher nur der Form nach vorgestellt werden, die Vorstellung der Form nach ist aber Sache der Imagination, und wenn nun diese Vorstellung des Leibes (oder vielleicht das Vorstellen selbst) der Geist ist, so ist dieser nur da und bewusst als solcher durch Imagination. Verworren und verstümmelt kann diese Erkenntniss (Bewusstsein) des Geistes nur sein, weil der Leib selbst nichts Einfaches ist, sondern zusammengesetzt aus unendlich Vielem, selbst wieder Individuellem (das freilich, wenn es doch Ein Individuum bilden soll, durch ein eigenthümliches Band zusammengehalten und von dem Uebrigen für sich abgeschlossen sein muss). Ist aber der Körper zusammengesetzt, so dass nur ein confuses Wissen durch Imagination davon möglich ist, dann ist auch der Geist, soweit er individuell ist und ein Bewusstsein hat, nur durch Imagination als solcher da und wissend. Denn die Idee des Körpers, in welcher er bestehen soll, ist confus und daran muss er auch selbst Theil haben. Und auch die Idee dieser Idee (idea mentis) kann nicht anders beschaffen sein; sie stammt auch von der Imagination ab und participirt demnach an deren Beschaffenheit.

Gleichwohl aber wird der menschliche Geist (mens), insofern er adäquate Erkenntniss hat, als ewige Weise des Denkens bezeichnet**). Und durch ihn entstehen die Begriffe

*) Eth. II 27—29.

**) Eth. V 40 . . . mens nostra quatenus intelligit aeternus modus cogitandi.

— conceptus, nicht blos perceptio, obwohl ihm auch diese zukommt*). Demnach ist er nicht blos leidend, sondern selbstthätig, da die adäquate Erkenntniss ebenso wie die unadäquate durch ihn entsteht — wenn auch die Eine durch sein ewiges, die andere durch sein zeitliches Wesen. Also der Geist ist die Vorstellung des Körpers und ist und wirkt insofern durch die Imagination, obwohl er auch wieder als ein Theil des (an sich untheilbaren) göttlichen Verstandes (Intellectus?) bezeichnet**), und ihm Erkenntniss des Ewigen, Unendlichen zuertheilt wird. Er ist selbst unendliches, ewiges Subject, insofern er adäquate Erkenntniss hat, die er freilich mühsam genug erringen muss; und er ist es im Grunde auch, welcher Fictionen, leere Vorstellungen schafft, denen nichts entspricht von den im Wesen gleich ewigen, unendlichen Dingen des Attributes der Ausdehnung. Ja nicht blos in seinem Grund und Wesen ist der Geist des Menschen (mens) positiv und activ, trotzdem dass er durch die Vorstellung des Körpers (einen Act der Imagination) besteht, sondern selbst in seinem individuellen Sein, demnach so wie er, so zu sagen, als Produkt der Imagination erscheint, hat er ein positives und actives Wesen, und ist nicht blos durch Leiden und Negation. Nach Spinoza strebt der Mensch (mens und corpus als Individuum) sich in seinem Sein zu behaupten; und zwar desshalb, weil nichts in ihm ist, das Selbstzerstörung wollte, daher er nur von aussen zerstört werden kann. Dieses Streben nach Selbsterhaltung ist also ein Grundstreben des Individuums und bezeugt, dass das Wesen des individuellen Daseins selbst (Produkt der Imagination) lautere Position und Affirmation ist, nicht blos in Leiden und in Negation besteht***).

So ist die Imagination, obwohl von Spinoza zunächst als Mittel der unadäquaten Erkenntniss angenommen, doch

*) Eth. II 26.

**) Eth. II 11. Ep. 15. Intell. Emend.

***) Eth. III 4—6; IV 8 def.

bei ihm zugleich Grund des (individuellen) Subjects der Erkenntniss selbst, ist Grundlage und bestimmende Grundthätigkeit desselben. Daher ist sie auch für die adäquate Erkenntniss die Grundbedingung. Die Ratio erkennt zwar nur Allgemeines (notiones communes, axiomata etc.) und leitet Nothwendiges aus Nothwendigem ab — wo die Sache selbst nicht, wie bei der Intuition, wahrgenommen werden kann; aber doch nennt Spinoza auch die Demonstrationen die Augen des Geistes *) und behauptet, der Geist nehme diejenigen Dinge, die er durch den Verstand begreift, nicht minder wahr, als diejenigen, die er im Gedächtniss hat. Auch kann diese rationale Erkenntniss nur auf Grund vorhergehender Erkenntniss des Einzelnen stattfinden (abgesehen davon, dass mens als Träger der ratio von der imaginatio bedingt ist, wie wir sahen). Und wie wichtig auch für Spinoza die Erkenntniss des Einzelnen ist, geht daraus hervor, dass er geradezu behauptet: Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott"; **) so dass hier die Imagination, durch welche allein wir die einzelnen Dinge ins Bewusstsein bringen, geradezu als Grundlage der Gotteserkenntniss aufgefasst ist. Und wenn auch der Verstand die positiven Bestimmungen der Erkenntniss früher bildet als die negativen, so ist darum derselbe nicht früher thätig als die Imagination und kann sein eigentliches Object, das Unendliche nur auf Grund der Thätigkeit der letzteren erfassen.

Die rationale, adäquate Erkenntniss bezieht sich selbstverständlich auch auf das Räumliche, auf das göttliche Attribut der Ausdehnung und deren Modi, insofern sie in dieser ihren ewigen Grund und ihr wahres Wesen haben. Da ist nun doch offenbar, dass, wenn von einem adäquaten Erkennen

*) Eth. V 23 schol. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque sunt ipsae demonstrationes.

**) Eth. V 24.

die Rede sein soll, im Bewusstsein ein Bild entstehen und den Gegenstand so wie er ist, ausgedehnt, im Unterschied vom Denken, darstellen muss! Diess ist aber unmöglich ohne Einbildungskraft, deren Eigenart ja gerade darin besteht, Ausgedehntes, Räumliches in mehr oder minder begrenzter Gestaltung, oder allenfalls auch unbegrenzt vor die Seele zu bringen und dadurch eine innere Anschauung und ein Verständniss desselben zu ermöglichen. Ohne die Imagination als Erkenntniss- oder Schauungs- oder Gestaltungsorgan wäre ein Bewusstsein von einem Körperlichen, Ausgedehnten nicht möglich und könnte dasselbe weder in seiner zeitlichen Erscheinung noch in seinem ewigen Grunde, nämlich der Ausdehnung als Attribut der göttlichen Substanz erkannt werden. Dass es ein Erkennen auch des Ausgedehnten und der Ausdehnung gibt, ist also schon ein klarer Beweis, dass die Imagination nach Spinoza selbst bei aller, auch bei der höchsten Erkenntniss, sich bethätigen muss; und zeigt ferner, dass sich die Lehre nicht aufrecht erhalten lässt, dass beide Attribute mit ihren Modi in keiner activen Beziehung oder Wechselwirkung stehen (abgesehen von dem gleichen substantiellen Grunde). Denn wäre dieses der Fall, dann könnte es überhaupt kein Bewusstsein von Ausdehnung und vom Körperlichen geben. Kann der Geist Ausgedehntes durch Imagination innerlich nachbilden und sich zur Kenntniss, sogar zur adäquaten Erkenntniss bringen, so muss doch irgend ein gleichartiges Moment zur Vermittlung in ihm sein, das sich dann im körperlichen Bestandtheile und in der äusseren Natur überhaupt auch praktisch bethätigt. Zwar unterscheidet Spinoza zwischen der Quantität, wie sie in der Imagination, und derselben, wie sie im Intellect ist, und bezeichnet jene als begrenzt, theilbar und aus Theilen zusammengesetzt, diese als Substanz und unbegrenzt, eins und untheilbar.*) Allein die Unterscheidung kann doch nicht das

*) Eth. I 15 schol. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in

Wesen selbst, sondern nur die Erscheinung betreffen; beidemal muss das Ausgedehnte und die Ausdehnung nach ihrem „Wie" als gleich vorgestellt werden, weil sonst daraus zwei wesentlich verschiedene Dinge gemacht würden. Es muss demnach beidemal die Imagination thätig sein, während der Intellect nur das „Dass" der Unendlichkeit, Einheit, Untheilbarkeit hinzufügt. Soll der Intellect diess vermögen und verstehen, so muss ihm die Imagination das Object, um das es sich handelt, vorstellen; und selbst dieses „Dass" der Unendlichkeit, Untheilbarkeit kann wieder nur durch Imagination zum Bewusstsein kommen und begriffen werden, da diese Eigenschaften sich der sinnlichen Erfahrung gar nicht darbieten, der intellectuellen Denkkraft aber nicht verständlich gemacht werden können ohne die Vorstellung des

---

imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum ut jam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Spinoza fügt noch bei: Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum est; praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur non autem realiter. Diess ändert nichts an der Sache, denn die Ausdehnung muss immer, mag sie nun als solche oder als materiell erfüllt betrachtet werden, als räumliches Nebeneinander und Raum-darstellend betrachtet werden, im Unterschiede vom Geistigen oder Denken. Diess gilt auch von Ep. 29, wo unter Anderem bemerkt ist, dass wir die Quantität auf zweierlei Weise begreifen, nämlich abstract oder superficiell, insofern wir sie mittelst der Sinne in der Vorstellung haben, oder als Substanz, was bloss durch Erkenntniss oder Intellect geschieht. Dem Wesen nach muss immerhin die Erkenntniss beidemal gleich sein, wenn anders die Substanz unter dem Attribut „Ausdehnung", nicht unter dem Attribut „Denken" gemeint sein soll.

Objectes selbst und der gemeinten Eigenschaften desselben. Ohne die Vorstellung der Ausdehnung dabei und ihrer Eigenschaften würde die intellectuelle Auffassung ihr Object selbst verlieren und in ein rein geistiges, blosses „Dass" verflüchtigen, zum blossen Denken machen, während es sich doch um Ausdehnung handelte. — Die Erkenntniss durch Imagination und die durch Verstand (ratio) können also nicht schroff von einander geschieden und ganz wesentlich verschieden gedacht werden, denn in der Wirklichkeit findet ein Uebergang von der einen Art zur anderen statt und in der Natur der Sache selbst liegt es, dass beide Erkenntnissweisen vereinigt seien. Die Ratio bedarf der Imagination zur Bethätigung und Entwicklung, da diese nicht ohne Erscheinung stattfinden kann. Die Erkenntniss geschieht aber nicht durch Construction a priori, sondern beginnt und bildet sich fort durch Erfahrung oder auf Grundlage derselben. Wenn die Ratio auch sub quadam specie aeternitatis betrachtet (wobei es allerdings zu keinen sehr inhaltvollen, sondern nur zu einförmigen, unterschiedlosen Bestimmungen des Daseins kommt), so kann auch dabei die Imagination nicht ganz entbehrt werden, da ohne sie der Unterschied von Ausdehnung und Denken gar nicht festgehalten werden könnte, sondern Alles in ein gleichförmiges Denken sich auflösen müsste.

Aehnliches gilt auch von der dritten und vollkommensten Erkenntnissart Spinoza's, von der Intuition. Durch sie soll vom menschlichen Geiste (mens) das Wesen der Dinge, ja Gottes selbst geschaut werden. Diess ist aber die ewige, unentstandene Substanz, die den Grund des Seins in sich selbst hat und unendliche Attribute besitzt. Wäre nun diese absolute Substanz, das Wesen der Gottheit als rein geistig aufgefasst, dann könnte allenfalls angenommen oder zugestanden werden, dass die höchste, adäquateste Erkenntniss davon, die intuitive, auch rein geistig, ohne alles imaginative Moment wäre. Diess ist aber bei Spinoza nicht der Fall, da er die Ausdehnung als wesentliches Attribut Gottes oder der

absoluten Substanz betrachtet. In Folge davon muss auch bei der höchten Erkenntniss Gottes immer auch die Imagination mitwirken, da nur durch sie das Moment oder Attribut der Ausdehnung für die Erkenntniss geltend gemacht werden kann; denn wodurch anders sollte diess geschehen, als durch bildliche Vorstellung, wie die Einbildungskraft sie gestalten kann für das Bewusstsein? Wollte man dagegen einwenden, dass bei der Schauung des göttlichen Wesens mit seinen Attributen, auch dem der Ausdehnung, die Geistesthätigkeit nicht mehr Imaginatio, sondern nur Intuitio heisse, so wäre diess eben nur ein Streit um Worte, und der Unterschied zwischen beiden bestände nicht mehr in der Erkenntnissart, sondern nur im Erkenntnissgegenstand, der dort endlich, hier unendlich wäre (und zwar nur in quantitativer Beziehung). Das, was das Wesen des Erkenntnissgegenstandes selbst verständlich machte, wäre doch in beiden gleich, nämlich bildliche Gestaltung, Ausdehnung, da eben ohne diess das göttliche Attribut der Ausdehnung nicht richtig, nicht adäquat als solche erkannt werden kann — wie oben schon erörtert worden ist. Die Ausdehnung kann eben nur wie ein an sich äusserlich aussereinander Seiendes geschaut werden und dazu bedarf es der Bildlichkeit, also der Imagination; in ähnlicher Weise, wie auch die ausgedehnten Dinge, sollen sie als solche für das Bewusstsein innerlich werden, durch die Imagination wenigstens ihrer Form und Aeusserlichkeit nach, also eben in ihrem Charakter als ausgedehnte, gebildet werden müssen. — Und betrachten wir selbst den für Spinoza höchsten Geistesact in der Erkenntniss, die intellectuelle Liebe (amor Dei intellectualis), so ist auch er ohne Imagination nicht möglich, denn amor ist ihm „laetitia concomitante idea causae externae" — wozu doch wohl Vorstellung, also Imagination nothwendig ist.

Demnach ist die Imagination nicht einzig nur die Fähigkeit oder Funktion der unadäquaten, confusen, verstümmelten Erkenntniss, oder geradezu des Irrthums, der Chimären,

sondern auch der adäquaten Erkenntniss, der Wahrheit. Diess sagt Spinoza eigentlich selbst,*) da er behauptet, dass die Imaginationen des Geistes, an sich betrachtet, noch nicht Irrthum seien, und das Vermögen dazu vielmehr als ein Vorzug, nicht als ein Gebrechen der menschlichen Natur anzusehen sei, wenn damit zugleich das Bewusstsein sich verbindet, ob ihnen Existenz zukomme oder nicht, resp. dass ihnen reale Existenz fehle. Ist doch diese Einbildungskraft eine Fähigkeit desselben Geistes (mentis), dem auch Ratio und Intuitio angehören, der demnach das Vermögen der Erkenntniss beider Attribute und ihrer Modi in sich vereinigt, wie die Substanz beide Attribute in sich schliesst. Denn wenn auch durch Imaginari (mentis) nicht die realen Gestalten selbst (figuras) gebildet werden, so doch die Bilder als die denselben entsprechenden Zeichen, die das Merkmal der Ausdehnung an sich tragen müssen. Es muss also im Geiste (mens), dem Denkvermögen zugleich ein Moment der Ausdehnung sein, d. h. wenigstens die Fähigkeit, die Ausdehnung im Bewusstsein bildlich vorzustellen, und die Imaginatio erscheint demnach als das Vermögen, beide Attribute zur Einheit zu verbinden und den schroffen Gegensatz auf-

*) Eth. II 17 schol. Porro ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quorum idea corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt: et quum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus. Atque hic, ut, quid sit error, indicare incipiam notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare, sed tantum quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est, si haec mentis imaginandi facultas libera esset.

zuheben. — Schon durch das entsprechende innere Nachbilden der Dinge selbst ist die Imagination Quelle der Wahrheit, wenn auch nicht der höchsten, absoluten; denn es gibt auch schon in Bezug auf Einzelnes selbst wahre und falsche Vorstellungen, solche die den Dingen adäquat und solche, die es nicht sind — so dass Wahrheit nicht erst durch Analyse, durch Auflösung der Dinge in ihre einzelnen allgemeinen Momente, Bestandtheile, Gesetze erreicht wird. Ein Haus z. B. als solches wird nicht durch Analyse der Theile der Stoffe und Kräfte adäquat erkannt, nicht durch Holz, Mörtel, Steine und deren Bestandtheile, wenn sie auch bis auf das göttliche Attribut der Ausdehnung zurückverfolgt werden, sondern nur durch richtige Vorstellung der Theile, ihres Verhältnisses zu einander und des Ganzen. So auch bei Kunstwerken, die als solche nicht aus den dazu verwendeten Stoffen mit ihren Eigenschaften erklärt werden können. Ebensowenig kann der einzelne Mensch als solcher durch Ausdehnung und Denken im Allgemeinen erklärt oder adäquat begriffen werden, denn diess sind nur sehr allgemeine und die leersten, wenn auch fundamentale Bestimmungen. Und gerade durch sie werden in Bezug auf die Menschennatur nur sehr unbestimmte, unklare Vorstellungen oder Gedanken gegeben, aus denen als solchen die Eigenthümlichkeit der Menschennatur nimmermehr abgeleitet werden könnte. — Es ist insbesondere auch die Geometrie, welche klar zeigt, dass die Imagination nicht blos ein Vermögen des Irrthums sei und nur verworrene, verstümmelte Erkenntniss gewähre, sondern auch klare, bestimmte, adäquate. Die Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniss besteht doch (bezüglich der Welt) hauptsächlich in der Anschaulichkeit — wie ja die Erkenntniss des Ausgedehnten nothwendig bildlich ist. Ohne diese würde man von der Körperwelt gar nichts wissen können und ebendesshalb dann — nach Spinoza's Auffassung — auch nichts von der Geisterwelt — da dem Körperlichen bei ihm stets die Initiative bei der Erkenntniss zukommt,

ja der Geist selbst wesentlich im Bewusstsein des Körpers (idea corporis) besteht, wenn auch dazu noch die idea ideae corporis kommt.

Ist der Geist (mens) wesentlich durch die Vorstellungskraft bedingt, ja constituirt (als idea corporis) in seinem Sein, dann auch in seiner Bethätigung, und seine höheren Erkenntnisskräfte, Ratio und Intuitio sind in der Imaginatio begründet. In ihr liegt dann nicht blos die Fähigkeit das Einzelne wahrzunehmen, sondern auch die Kraft oder wenigstens die Thätigkeit für Erkenntniss des Allgemeinen, Ewigen geht von ihr aus. Sie ist die Potenz mit dem individuellen Dasein und Wissen zugleich die Erkenntniss des Gemeinsamen, des Abstracten, des Unendlichen und Unbedingten zu verbinden. Das Verständniss von all diesem, so weit es dem Menschen überhaupt möglich ist, erscheint wesentlich bedingt durch mehr oder minder bestimmte Bethätigung der Einbildungskraft und kann sich mit einiger Klarheit eben nur so weit erstrecken, als dieselbe reicht mit ihrer Thätigkeit.

IV.

Die Imagination in praktischer Beziehung.

In praktischer Beziehung d. h. für das praktische Verhalten des Menschen bildet die Imagination nicht minder sowohl die allgemeine als die concrete Grundlage; denn man kann behaupten, dass es (auch nach Spinoza) ohne Imagination keine ethischen Verhältnisse gäbe, weil keine Individuen, keine Subjecte der Leidenschaften und des ethischen Strebens existiren würden. Es gäbe ohne sie keinen Geist (mens) wie wir sahen, keine Erkenntniss (Bewusstsein) des Individuums, also auch kein persönliches

Wirken und kein sittliches Verhalten, — wie sehr diess auch Spinoza als intellectuelle Bethätigung auffasst und als blosse Hingabe an das Allgemeine zur Geltung zu bringen sucht. In dem Individuum und für dasselbe haben doch gerade die Gesetze des Individuums selbst die höchste ethische Bedeutung nach Spinoza's Grundsatz, dass Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur da sei und folglich Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur das thue, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt*). Daher das höchste, berechtigte Streben eines jeden Wesens darauf ziele sich in seinem Dasein (als solches) zu erhalten, und es so viel Sittlichkeit habe, als es dieses Streben hat und sich nach den Gesetzen seiner eigenen Natur bethätigt. Und zwar gilt diess vom Geiste sowohl insoferne er klare und bestimmte, als insoferne er confuse Ideen hat**). Ja das Individuum, obwohl als solches Produkt oder Werk der Imagination, scheint auch bei Spinoza sogar ewige Bedeutung oder Geltung zu haben — wenigstens dem geistigen oder besseren Theile nach,***) da es nicht vergehen soll, so weit es die Macht der Erkenntniss in sich realisirt hat†). Die Gesetze der eigenen (individuellen) Natur haben also ein ewiges Recht sich zu bethätigen, soweit sie Intellect ist; sonach muss auch die Imagination, insoferne offenbar der Intellect durch sie individualisirt ist, eine ewige Berechtigung und Dauer haben, da die Bedingung oder Ursache hier eben so fortdauern muss als die Wirkung.

Ueberhaupt muss die ganze Ethik bei Spinoza auf das (menschliche) Individuum, also das Imaginationsgebiet gebaut sein; auf die eigenen Gesetze des Individuums und die (ewige) Geltung derselben; denn Gott selbst (Substanz)

*) Eth. IV 37 schol.

**) Eth. III 9.

***) Eth. IV app. c. 32 Tract. th. pol. c. 4.

†) Eth. V 23, (49).

mit seinen Attributen als solchen, hat gar keine ethischen Eigenschaften, keine Ideen oder Willensbestimmungen in sich, und kann sie demnach auch nicht wohl offenbaren oder als Zielpunkt oder Richtschnur kundgeben. Bei der Ausdehnung ist diess ohnehin klar; denn welche sittliche Bedeutung sollte sie irgend haben können, an sich und in ihren verschiedenen Beschaffenheiten, da es sicher ethisch gleichgültig ist, ob sie voller oder leerer, grösser oder kleiner u. s. w. ist! — Aber auch dem Denken, insoferne es als Attribut der absoluten Substanz oder Gottes betrachtet wird, kommt ein ethischer Charakter nicht zu, da Gott von Spinoza ausdrücklich Denk- und Willenskraft, wie das Individuum sie besitzt, abgesprochen wird, also Intellectus und Voluntas, die zwei wesentlichen Factoren ethischer Natur. Daher in Gott ja auch keinerlei Art von Affect zugelassen wird, selbst die Liebe nicht, so dass der Mensch nicht verlangen oder darnach streben dürfe, dass Gott, den er liebt, ihn wieder liebe *). Und selbst die Liebe, mit der Gott sich selber liebt, ist nicht, so zu sagen eine directe, sondern er liebt sich nur mit der Liebe oder durch die Liebe des Menschen zu Gott. Denn wenn Spinoza sagt: **) „Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe", so wird diess näher erklärt im folgenden Satze ***): „Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott, ist Gottes Liebe selbst, mit welcher Gott sich selber liebt, nicht insoferne er unendlich ist, sondern insoferne er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt (explicari) werden kann; d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selber liebt." — Als ethisches Wesen muss daher das Individuum, der menschliche Geist ewig dauern, da er als solches bei aller

*) Eth V 19.
**) Eth. V 35.
***) Eth. V 36.

Erkenntniss nach der dritten Art (Intuitio), bei aller mystischer Hingabe an Gott in dieser Schauung, bei aller intellectuellen Liebe zu Gott, als individueller Geist mit diesen Bethätigungen nicht in die absolute Gottheit aufgehen darf, wenn dieselben selbstthätig und ewig sein sollen. Und da die Imagination für die Individualität eine wesentlich bestimmende, ja gewissermassen schöpferische Bedeutung hat, so zeigt sich darin der principielle Charakter derselben wenigstens für das endliche Dasein oder für das ewige Sein der natura naturata.

Endlich aber ist die ganze wirkliche Ethik auch noch insoferne an die Imagination gebunden, als sie ohne Zweck (und ohne Freiheit) nicht möglich ist, dieser aber (auch nach Spinoza selbst) Sache der Imagination ist, durch sie bedingt erscheint. Zweck ethischen Strebens ist (und Spinoza's Ethik selbst hat wohl den Zweck, dieses zu fördern und beruht insoferne auf Imagination), von den Leidenschaften und ihrer Knechtschaft (servitus) frei zu werden, das positive individuelle Wesen zur Vollkommenheit zu bringen durch adäquate Erkenntniss und dadurch ewig zu erhalten, d. h. die ewige Idee an sich zu realisiren, welche in Gott ist nach Spinoza — der sich hier einigermassen Platonischer Anschauung nähert. — Durch Intelligere (insbesondere die dritte Erkenntnissart) sollen die Leidenschaften (die nach Spinoza im Körper wohnen und mit ihm aufhören) aufgehoben werden*). Das Intelligere wirkt also auf den Körper zur Befreiung, wie das Körperliche auf den Intellect knechtend wirkt. Aber nicht direct kann dieser die Leidenschaften besiegen oder beseitigen, sondern nur indirect d. h. nur wieder durch andere Affecte**). Es zeigt sich hiebei wieder eine zwischen Denken und Ausdehnung vermittelnde Bethätigung der Imagination, da das Intelligere auf das Imagi-

*) Eth. V 20 schol.

**) Eth. IV 4. (7).

nari (das die Leidenschaften bedingt) einwirkt und dieses seinerseits auf den Körper. Ja, Spinoza sagt geradezu: „Der Geist kann bewirken, dass alle Körpererregungen oder Vorstellungen der Dinge sich auf die Idee Gottes beziehen.*)“ Das Intelligere hat nichts Körperliches an sich, das Körperliche, Ausgedehnte kein Intelligere, während es doch Affectionen fähig ist. Das Imaginari aber gehört einerseits dem Denken an, andererseits bedingt es diese Affecte im Körperlichen; also muss es wohl an beiden gewissermassen participiren, um so vermitteln zu können**). — Affecte können das Denken (Erkennen) auch verhindern***). Freilich soll auch hier kein Causalverhältniss anzunehmen sein (nach Eth. II 7), sondern nur zwei Ausdrücke für Ein und dieselbe Sache. Aber bei solcher Annahme wäre nicht wohl zu begreifen, wie ein Conflict, ja ein Kampf zwischen beiden entstehen und bestehen könnte, der eben ethisch geführt und beendigt werden soll. Es könnte auch gar keine Aenderung des Einen durch das Andere eintreten, wie doch angenommen wird; es könnte nicht die intellectuelle Thätigkeit angefangen werden, so lange der Affect noch dauerte — wenn beides nicht verschieden wäre. Dass diese Einheit nicht durchaus als Thatsache betrachtet werde von Spinoza selbst, geht auch aus dessen Unterscheidung von Voluntas und Appetitus hervor, da nach ihm Voluntas sich nur auf den Geist, Appetitus auf Geist und Leib bezieht. Und ausserdem wird der Theil von

*) Eth. V 14.

**) Eth. V 1 Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore. Auf der gleichen Voraussetzung Eth. V 3. Affectus qui passio est, desinit esse passio simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam.

***) Eth. V. 10 dem. Affectus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est, qui mali sunt, eatenus mali sunt quatenus impediunt, quo minus mens intelligat.

uns, der Verstand ist, der „bessere Theil" genannt*). Es kann also eine Verschiedenheit und Wechsel-Wirkung zwischen beiden nicht wohl in Abrede gestellt werden und als das Vermittelnde kann nur die Imagination gelten. Die einzelnen Theile der Ethik Spinoza's unterscheiden sich sogar gerade dadurch von einander, dass in den Einen der Einfluss der (körperlichen) Affectionen auf den Geist, in den andern der Einfluss des Geistes auf die Affecte und Leidenschaften behandelt wird. Im dritten und vierten Buche wirkt der Körper (Affecte) auf den Geist, im fünften dagegen der Geist durch Intellect auf den Körper. In jenen beiden wird gezeigt, wie die Affecte und Leidenschaften den Menschen (Geist) in Knechtschaft halten, in diesem, wie durch das Intelligere diese Knechtschaft beseitigt und Freiheit errungen werden könne**).

V.

Die Imagination als Grund der Welterkenntniss und der Welt selbst.

Spinoza spricht sich nicht näher darüber aus, wie nach seiner Weltauffassung der ewige absolute Weltgrund, die Substanz oder Gott dazu komme, sich in einer Welt zu offenbaren d. h. als Natura naturans in einer Natura naturata immanent zu wirken, und trotz der Wesenseinheit, Unendlichkeit, Absolutheit u. s. w. sich in einer Fülle von einzelnen, endlichen, relativen Wesen, Dingen oder Individuen zu bethätigen. Der

*) Eth. IV app. c. 32.

**) Vergl. Eth. V 14 Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.

Grund dieses Weltseins ist offenbar bei ihm kein anderer, als dass es eine Imagination gibt, deren Grund oder Ursprung freilich selbst wieder unerklärt bleibt. Dass wir eine Welt erkennen (natura naturata), ja dass eine Welt ist, und dass wir selbst, als Individuen, sind, ist nur möglich und thatsächlich durch die Imagination, die als Principium Individuationis erscheint, die Modi begründet und deren Zusammenhang und Wechselwirkung. Wenn es verworrene Vorstellungen (Gedanken) gibt, muss es nach Spinoza's Grundsatz: „Ordo idearum idem est ac ordo rerum" auch verworrene Dinge geben, und wenn die Imagination die Form oder Ursache der verworrenen Vorstellungen ist, so darf etwas Aehnliches auch (real) als Ursache der verworrenen Dinge gelten. Nehmen wir die Imagination hinweg, so schwindet unsere Welterkenntniss und in realer Beziehung die Welt selbst mit ihrer Vielheit von Dingen und Seelen (modi), sowie Zeit u. s. w. Es bleibt nur allenfalls die ewige, unbestimmbare Substanz übrig mit in sich gleichförmigen bedeutungslosen Attributen. Selbst wenn wir die Imagination nicht als besondere, einheitliche, active Macht, sondern nur als Complex von Verhältnissen oder Leiden auffassen würden, könnte sich hierin nichts ändern; denn irgend einen entsprechenden Grund innerhalb oder ausserhalb der ewigen, einheitlichen Substanz müsste ja die Vielheit und Relation in dieser selbst haben und es früge sich wieder, was und woher dieser sei. — Allein die Imagination wird bei Spinoza doch allenthalben auch so angesehen und behandelt, dass sie als besondere Potenz oder Bethätigungsweise gelten muss — wie ja bei ihm auch die Seele des Menschen (mens) vielfach als blosser Inbegriff, Summe oder Complex von adäquaten und unadäquaten Ideen (Vorstellungen, Gedanken) erscheint,*) obwohl sie sicher als einheitliches, individuelles

*) Eth. II 15 Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita. Da diese Ideen doch ein einheitliches, individuelles reales Ganzes (mens) bilden

Wesen aufzufassen ist, da Vorstellungen ohne Vorstellendes (Subject) doch nicht wohl möglich sind, und noch weniger ein Grundstreben dieses Subjects oder Individuums, sich in seinem Dasein zu erhalten, ja allenfalls sogar ewig darin zu behaupten.

Durch Ratio und Intuitio allein könnte nur Allgemeines, Ewiges, Unendliches (natura naturans) und allenfalls das in allem Endlichen, in den einzelnen Daseinsweisen Gleiche, Gemeinsame erkannt werden, aber nichts Individuelles, Zeitliches, Endliches, Eigengeartetes. Und ebenso könnte ohne Imaginatio im Denken und dem in der Ausdehnung der Imaginatio Entsprechenden nichts real sein, als was durch die Ratio und Intuitio erkannt werden kann, weil es nur diesen Erkenntnissarten Entsprechendes gäbe, nämlich das Absolute, Unendliche, in sich Gleichförmige, die leeren, qualitäts- und bedeutungslosen Attribute — wenn es da überhaupt noch ein Subject des Erkennens geben könnte! Die Dinge könnten allenfalls in ihrer ewigen Essenz aber nicht in ihrer zeitlichen Existenz sein und erkannt werden, oder hätten allenfalls Existenz nur in ihrer ewigen Essenz, in Gott, nur sub specie aeternitatis, nicht in ihrer Endlichkeit und Zeitlichkeit; wären also als solche nicht, und demnach existirte überhaupt auch die Welt nicht. Ohne Imagination gäbe es eben so wenig verschiedene Geister (real), als es verschiedene Meinungen, Ueberzeugungen, Strebungen u. s. w. geben könnte, und als ohne dieselbe eine Unterscheidung von Schönem und Hässlichem, von Gutem und Bösem, von Ordnung und Unordnung u. s. w. gemacht werden könnte *). Die Imagination ist also Grundbedingung alles Denkens und Erkennens der Welt als solcher in ihrer Vielheit, Endlichkeit, Zeitlichkeit,

sollen und von ihnen als Ganzem ein Bewusstsein (Selbstbewusstsein idea mentis) besteht, so ist immerhin diese Auffassung des Geistes von der Annahme eines „psychischen Organismus", die wir zu begründen versucht, nicht sehr verschieden.

*) Eth. I App. Ep. 15. Ep. 58.

Bedeutsamkeit u. s. w., kurz der Natura naturata. Der Intellect für sich entspricht nur der Natura naturans im Menschen und kann für sich nur diese denkend realisiren (erkennen). Durch ihn allein müsste der individuelle, erkennende Geist sich selbst als solcher aufheben, also sich selbst als besonderen negiren. Er vermöchte denkend sonst nichts ohne Imagination, wenn er ohne diese überhaupt wäre und etwas vermöchte. Denn er könnte nicht mehr Theil aus dem Ganzen sein, sich diesem nicht mehr denkend (bewusst) gegenüber stellen, um es zu erkennen (Spinoza's Philosophie selbst hätte demnach ohne Imagination keinen Anfangs- und Ausgangspunkt mehr). Wäre nun aber die Welt durch die Imagination, durch die sie doch allein als solche ist und gedacht (vorgestellt) wird, nur ein grosses Durcheinander-Spiel von Täuschung, Irrthum und von Wahngebilden, ein grosser Complex von einander beschränkenden und darum in Irrthum versetzenden und darin erhaltenden Daseinsweisen als Theilen des Ganzen, — so müsste der Grund davon in das göttliche Wesen selbst verlegt werden, da es sonst keine Ursache geben könnte, wenn doch Alles nur dem ewigen Hervorgang („Folgen" im mathematischen Sinne) aus dem Absoluten sein Dasein wie seine Beschaffenheit verdankte. Als je nothwendiger dieser Hervorgang erscheint, um so mehr muss sich die Vernunft genöthigt sehen, auch der Welt als solcher, d. h. in ihren Einzeldingen, deren Kräften und Wirken (körperlich und geistig) Sinn und Bedeutung zuzuschreiben, — wenn auch immerhin beides sich nicht ganz decken kann. Ideale, Ziele, Zwecke sind dann aber freilich für das Weltdasein und Weltstreben unerlässlich, und die blos mathematische Auffassung muss ungenügend erscheinen — ja zerstört sich selbst, da schliesslich auch wahr und unwahr als blosse Imaginationsbestimmungen abgewiesen und nur als endlicher Schein betrachtet werden müssten, wie schön und hässlich, gut und bös u. s. w. Damit wäre aber der Wissen-

schaft und der Philosophie selbst alle Grundlage, alle Berechtigung und Bedeutung entzogen.

Durch die Imagination ist demnach die Lücke ausgefüllt, die sonst zwischen Natura naturans und Natura naturata und den Reihen der Modi in dieser bestünde; sie erscheint als Band zwischen beiden und als Organ der Bildung oder des Hervorgangs des Einen aus der andern. Es ist diess allerdings von Spinoza nicht ausdrücklich hervorgehoben oder behauptet, aber es ist nicht abzusehen, wie sonst die Vermittlung geschehen soll zwischen dem Unendlichen und Ewigen und dem Endlichen und Zeitlichen, das er doch so bestimmt von einander unterscheidet *). Spinoza selbst bekennt (Ep. 72), dass die Unendlichkeit der Dinge aus der Ausdehnung nicht abgeleitet werden könne und sagt (1676, nur ein Jahr vor seinem Tode), dass er bisher nichts darüber methodisch habe abfassen können, dass er aber deutlicher darüber sprechen wolle, wenn ihm das Leben ausreiche **), was bekanntlich nicht geschehen ist. Die Modi sind nach Spinoza Affectionen der Substanz; aber es ist nicht gesagt, welches dann hinwiederum die Ursache dieser Affectionen selbst sei, ob sie innerhalb derselben oder ausserhalb sich befinde, ob in einem nothwendigen Drange oder in freiem Streben zu suchen, und welches die Natur des Einen oder Anderen sei. Das Endliche müsste da selbst in das Unendliche hineingedacht werden, und Gott oder die Substanz, als causa sui, könnte sich nur auf diese als Natura naturans,

*) Eth. II 3 coroll. Wenn hier Spinoza sagt: „Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit; hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur, ut Deum se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat", so ist zwar die Nothwendigkeit behauptet, dass Gott in unendlichen Wirkungen sich bethätige, aber nicht, dass und warum diess in endlichen, zeitlichen modis geschehen müsse.

**) Ep. 72. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Non hucusque nihil de his ordine disponere licuit.

nicht auch auf Natura naturata beziehen, da letzterer noch ein anderes als das absolute Wesen, nämlich ein die Endlichkeit wirkendes Moment eigen sein müsste.

Als dieses Moment oder als diese Potenz erweist sich thatsächlich bei Spinoza die Imagination, die also als das eigentliche, allgemeine Weltprincip bezeichnet werden kann, wodurch die Welt ist und sich erkennt in unendlich vielen, mannichfaltigen Weisen der Ausdehnung und des Denkens; sei es nun, dass dieselbe als ein besonderes Princip der Verendlichung und Gestaltung in Gott selbst als positive Kraft mit einem Moment der Verneinung *) gedacht wird, oder dass die Attribute dynamisch als wirkende Potenzen aufgefasst werden. Spinoza's Annahme, dass die unadäquaten Ideen mit derselben Nothwendigkeit aus der göttlichen Natur folgen, wie die adäquaten, könnte für die letztere Auffassung geltend gemacht werden.**) Dagegen der Intellectus infinitus, den er annimmt ***) und der nicht mit dem Attribute des Denkens (depositis affectionibus) identisch ist, scheint mehr für die erste zu sprechen. Dieser Intellectus infinitus muss offenbar die Imaginatio in sich haben, da er als aus den endlichen Intellecten bestehend gedacht, als Summe, Totalität davon aufgefasst wird; diese aber nur durch Imagination bestehen, und als solche auch nur durch Imagination erkannt resp. vorgestellt werden. Dieser Intellect also muss trotz

*) Endlichkeit ist theilweise Verneinung. Eth. 18 schol. Ep. 41.

**) Eth. II Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae. Alle Ideen, bemerkt er dazu, sind in Gott und sind, sofern sie sich auf Gott beziehen, wahr und adäquat; es gibt demnach keine unadäquaten und confusen Ideen ausser insofern sie auf einen einzelnen Geist bezogen werden. Es ist dabei nur wieder unerklärt, wie und woher ursprünglich einzelne Geister, die so die Quelle der Unklarheit und Confusion der an sich klaren, adäquaten Ideen werden, selbst ihr Dasein ursprünglich erhalten!

***) Eth. II 4. V. 40 schol.

seiner Unendlichkeit das Moment der Endlichkeit, die Macht der Individualisirung, der Verendlichung aus dem Unendlichen heraus in sich tragen und bethätigen. Denn aus dem Absoluten selbst, insofern es lautere Unendlichkeit und Bejahung, ist die Endlichkeit und Verneinung oder Beschränkung (Determination) nicht ableitbar — weder als in ihm seiend, noch als aus ihm entstehend. Es bliebe dabei auch unerklärt, wie aus dem unbedingt Ewigen der Charakter der Zeitlichkeit soll entstehen oder folgen können, während doch schon das „sequitur" das „agit" oder „ex suae naturae legibus sequitur" auch eine zeitliche, nicht blos mathematische Bedeutung haben muss, da sonst überhaupt Zeit und zeitliche Aufeinanderfolge nicht sein und nicht erkannt werden könnte; auch nicht das Dauern (durare) und das unendliche Causalverhältniss der Modi. Das „sequitur" der Geometrie erklärt eben nur das endliche Zugleichsein und die formale logische Consequenz, nicht aber die reale zeitliche Natur, die causale zeitliche Aufeinanderfolge.*) — Aus der Macht der Imagination gehen endlich nicht bloss Körper und Geist (mens) als Modi der Ausdehnung und des Denkens hervor, sondern auch die Ratio und Intuitio selbst, welche nebst dem Selbsterhaltungstrieb des Individuums das positive Moment in denselben zum Ausdruck bringen und die Vermittlung zwischen dem Endlichen und Unendlichen gleichsam in umgekehrter Ordnung bewirken. Bewirken durch möglichst innige Wiedervereinigung des Individuellen, das aber allerdings nicht als ein volles Aufgehen (wie bei dem buddhistischen Nirwana) aufzufassen ist; weil diess nicht blos mit dem Selbsterhaltungsstreben in Widerspruch stünde, sondern auch eine Selbstzerstörung dieser beiden Erkenntnissarten in sich schlösse, welche doch auf der (individuellen) Imaginatio beruhen, und ausserdem der höchsten Bethätigung des Individuums und gleichsam Gottes selbst, nämlich der intellectuellen

*) Eth. II 7 coroll. II 3 schol.

Liebe Gottes (amor Dei intellectualis) ein Ende bereiten würde, welche bei aller Hingabe doch Selbstbehauptung des Liebenden verlangt, weil sie selbst fortdauern will. Demnach haben wir die Imagination bei Spinoza als das Mittel oder Organ zu betrachten, wodurch aus dem ewigen Wesen (Substanz) zeitliche Existenzen (modi) werden. Da indess Spinoza den Modi nicht blos zeitliche, sondern auch ewige Existenz (Existenz der Essenz nach) zuzuerkennen scheint, so kann in diesem Fall der Imagination selbst ewige Bedeutung nicht ganz abgesprochen werden*); obwohl allerdings sie auch als das Vergängliche bezeichnet wird.**)

Wir sehen also, dass die Imagination auch im Systeme Spinoza's eine grosse, ja entscheidende Rolle zu spielen hat, dass durch sie das Weltdasein und- Erkennen selbst bedingt sei und dass sie demnach auch aus dem ewigen Weltgrund nicht unbedingt und in jeder Beziehung ausgeschlossen werden könne, — um so weniger, da Gott und Welt als in ewigem, nothwendigen Verhältniss zu einander stehend aufgefasst werden. Selbst in all' seinen Erkenntnissarten ist stets die der Imagination entsprechende Bethätigungsweise das Wesentliche, und sogar seine philosophische Methode, die geometrische, ist durch die Einbildungskraft bedingt in ihren Constructionen und Folgerungen. Doch liegt allerdings gerade in dieser Methode und in der Forderung der mathematisch klaren anschauenden oder durchschauenden Erkenntniss, der scheinbaren Stärke des Systems, der Hauptmangel der Philosophie Spinoza's. Die wirkliche Erkenntniss wird auf das nur Formale und Einfache und insofern inhaltlich Leere beschränkt; das Wesen der Dinge wird nach der Erkenntnissweise von vorneherein geformt und der Methode angepasst; daher auch das ethische Leben der mathematischen Betrachtungsweise anheimfällt. Was sich da nicht mathematisch

*) Eth. V 22—30 dem. 25.

**) Eth. V 40 coroll.

erkennen oder bestimmen lässt, das ist nicht oder ist nicht das wahre Sein, nicht die Wahrheit, sondern nur Schein, Confusion, Wahn. In der That aber ist dadurch, wenn auch das Allgemeinste, doch auch nur das Bedeutungsloseste, Inhalt- und Gedankenärmste zum Gegenstand der Erkenntniss gemacht, zur Wahrheit erhoben. Da kann nur der Tod, das Todte, Isolirte, das durch Auflösung Gewonnene das Wahre sein, das Lebendige, daher complicirt-Einheitliche, Bedeutungsvolle müsste als das Unwahre und nur unklar, unvollkommen zu Denkende betrachtet werden. Aber das Allgemeine, Einfache, Gemeinsame ist zwar klar und bestimmt zu denken und zu durchschauen, doch ist es auch dasjenige, bei dem sich weiter nichts mehr denken lässt, bei dem das Denken, der Verstand gleichsam stillsteht, und das seine Bedeutung, seinen Werth und Sinn erst durch Combination, durch inhaltvolle Gestaltung im Sein und Denken erhält, also durch eine gestaltende, synthetische Macht, wie der Imagination sie zu Grunde liegt. Die Wissenschaft hat allerdings die Analyse zu ihrer Aufgabe, um die Dinge nach ihren Kräften, Bestandtheilen und Gesetzen möglichst genau zu untersuchen und zu bestimmen; aber das wahre Sein und Wesen der Dinge selbst, als solcher, wird nicht durch diese Analyse, durch Zerlegung in Theile und Bestandtheile, erkannt, sondern nur durch Synthese oder durch die synthetische Macht — wie sie auch nur durch diese entstehen oder gebildet werden können. Ein lebendiges Ganzes ist eben nicht blos die Summe der Theile, wie in der Mathematik, sondern die teleologische Einheit derselben, aus welcher sie durch Differenzirung hervorgehen. Und selbst eine Maschine oder sogar ein Gebäude ist nicht dadurch begriffen, dass man es in seine Materialien, Steine, Holz u. s. w. auflöst. Noch weniger ist diess bei einem Kunstwerk der Fall. In der neueren Wissenschaft der Natur, und auch in einer Richtung der Philosophie, welcher vor Allem die Spinoza's angehört, ist

es allerdings üblich geworden, das Begreifen, das wissenschaftliche Erkennen einzig nur in dem Auflösen, in dem Zerlegen in die Theile, in dem Auffassen des Einfachen und insofern Klaren zu erblicken. Es wurde dabei wohl für Erkenntniss der Gesetze und Stoffe, sowie für praktische Verwerthung derselben Grosses geleistet, aber die wirkliche Wahrheit der Dinge ist damit nicht erfasst oder erschöpft, sondern nur eine einseitige Auffassung erreicht. Das synthetische und ideale Moment muss eben so sehr zur Geltung gebracht werden, denn diess ist es gerade, wodurch etwas Bestimmtes zu Stande kommt und Bedeutung erhält, ja wodurch das Erkennen, auch das analytische erst möglich wird, da auch bei diesem wenigstens die synthetische Beziehung bei der Theilung oder Scheidung immer festgehalten werden muss. — Es ist insbesondere die Kategorie „Substanz", die hiebei in Betracht kommt und von deren Auffassung die Weltanschauung fundamental bedingt ist. Cartesius und nach ihm Spinoza u. A. fassen sie auf als das In-sich-selbst-bestehende, als das, was seinem Wesen (essentia) nach die Existenz in sich selbst hat und nicht eines Andern dazu bedarf, was dann Substrat, Grundlage oder Grundwesen aller Dinge ist, und was nur Subject nicht blosses Prädikat sein kann. Aristoteles dagegen fasste Substanz (οὐσία) als Einzelwesen auf, bestehend aus Stoff und Form (Formprincip); denn in diesem schien ihm das wahre Wesen oder Sein zur Realisirung oder Offenbarung zu kommen. Das bildende, formende Princip ist ihm daher die Hauptsache, während das blosse Substrat, das Stoffliche an sich nicht als wesenhaft seiend, sondern wie nichtseiend erschien. In der modernen Wissenschaft (insbesondere der Natur) hat seit geraumer Zeit die Auffassung Spinoza's vom wahren Wesen der Dinge das Uebergewicht, ja fast die Alleinherrschaft erlangt. Man glaubte das eigentliche Ziel der Forschung, das höchste, das zu erreichen sei, bestehe in einfachen Stoffen oder Kräften, die man durch Analyse gewinnen oder finden könne und aus denen noth-

wendig das ganze Wesen des Aufgelösten sich müsse erkennen, ja auch allenfalls synthetisch gewinnen lassen. Der Materialismus und die mechanistische Weltauffassung gingen aus dieser Ansicht hervor. In neuester Zeit aber bricht sich auch bei den Naturforschern immer mehr die Einsicht Bahn, dass mit den blossen Stoffen und einfachen Kräften oder physikalischen Gesetzen sich die Welt, insbesondere Leben, Empfindung, Bewusstsein, Geist, Moralität u. s. w. nicht erklären lasse, und man sucht dem Mangel dadurch abzuhelfen, dass man die Atome nicht mehr blos als äusserliche, raumerfüllende, sondern auch mit einem Innern, mit Empfindungsfähigkeit begabte Einheiten auffasst. D. h. man fügt dem atomistischen und Spinozistischen Substanzbegriff den des Aristoteles hinzu, indem man dem Allgemeinen, Gleichförmigen auch Innerlichkeit, Concretheit, Individualität zuertheilt; wie diess schon Leibniz (pluralistisch) in seiner Monadologie versucht hat. Sicher liegt diesem Bestreben Wahrheit zu Grunde und Berechtigung, sowie Nothwendigkeit für eine richtige lebensvolle Weltauffassung. Als das substantielle Wesen des Daseins wird nicht mehr der blosse Stoff (mit physikalischer, mechanischer Kraft) betrachtet, sondern ein formbildendes, synthetisches, mit geistiger Potentialität begabtes Princip wird als die wahrhafte Substanz geltend gemacht. Ein Princip, welches das Wesentliche der Substanz Spinoza's wie das der Substanz des Aristoteles in sich vereinigt. Wir haben den Versuch gemacht ein einheitliches Princip dieser Art (monistisch), das wir als Phantasie bezeichnen, als das wahre Princip des Weltprocesses in Natur und Geschichte nachzuweisen und durch alle Stadien der Entwicklung oder Bethätigung durchzuführen.

Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn.

DIE

PHANTAISE

ALS

GRUNDPRINCIP DES WELTPROCESSES

VON

J. FROHSCHAMMER
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MÜNCHEN.

MÜNCHEN.
THEODOR ACKERMANN.
1877.

Preis 11 Mark.

Das Werk (XXIV 575 S.) ist in 3 Bücher getheilt: das erste behandelt „die Phantasie als subjectives Seelenvermögen, ihre Bethätigung besonders in der menschlichen Erkenntniss und ihren principiellen und objectiven Charakter". Das zweite Buch stellt „die objective Phantasie dar und ihre Entwicklung zur subjectiven (Seele) im Naturprocesse"; das dritte Buch zeigt „die Entwicklung der subjectiven oder Subject gewordenen Phantasie (Seele) zum selbstbewussten Geiste, zur menschlichen Persönlichkeit".

Urtheile der Presse über dieses Werk:

Die Deutsche Zeitung (Wien) v. 12. Jan. 1877 sagt: . . . „Das Buch kann in jeder Beziehung als hochinteressant empfohlen werden. Zunächst ob seines aus den Zeiten des letzten vatikanischen Concils berühmten Autors, sodann durch seine musterhafte Schreibweise und endlich (sit venia verbo) durch das Paradoxe seiner Aufgabe, welche selbstverständlich im Rahmen des Buches nicht erfüllt wird, das aber dennoch eine Menge lesenswerther, theilweise bedeutsamer Ausführungen enthält. Obschon das Ganze sich streng an die wissenschaftlichen Formen hält, dürfte es doch einen weiteren Leserkreis als die eigentlichen Fachkreise finden."

Die Deutsche Allgemeine Zeitung (Leipz.) Nr. 66 v. 1876 bemerkt: . . . „Das Werk, welches unbedingt als Epoche machend auf dem Gebiete der neuesten Philosophie begrüsst werden darf, zerfällt in drei Hauptbücher, wovon das erste die Phantasie als subjectives Seelenvermögen u. s. w.

Das Frankfurter Journal Nr. 322 v. 1876 . . . „Unsere wissbegierigen (auch die gleich dem Referenten, nicht zu den philosophischen Fachgelehrten gehörenden) Leser muntern wir auf, aus dem Werke selbst sich ein Urtheil zu bilden sowohl über die Grund-Anschauung und Beweisführung des Verfassers an sich wie über eigene Zustimmung oder deren Gegentheil. Zeit und Mühe wird sich ihnen reichlich lohnen! Selbst Ketzer-Richter — theologische wie auch wissenschaftliche — werden anerkennen, dass Frohschammer die Wahrheit redlich sucht und ein überaus feiner Denker ist. Kenner der philosophischen Systeme aller Zeiten, hat er auch die Fortschritte der allgewaltigen Naturwissenschaft in unserer Zeit aufmerksam verfolgt. Von den meisten seiner Fachgenossen zeichnet ihn der ästhetische und poetische Sinn aus, der — namentlich in diesem Buche — auch durch die Prosa der vorsichtig und scharfsichtig vorschreitenden Forschung hervorleuchtet. Schliesslich machen wir noch auf die Bedeutung des Werkes für die Psychologie aufmerksam."

Die Neue freie Presse (Abendbl. 2. Dez. 1876) äussert sich: „Der Inhalt dieses gedankenreichen Buches ist schwer in wenigen Zeilen anzudeuten. Wenn man sagen wollte, Frohschammer

bekenne sich inmitten der heutigen Strömungen der Philosophie als entschiedener Monist, so würde man wenig gethan haben, um seinem Werke gerecht zu werden. Mit einer Nomenclatur ist hier überhaupt nichts bewirkt. Fr. stellt die Phantasie als das Gestaltende in dem Leben der Individuen nicht minder als in demjenigen des Weltganzen hin; sie ist ihm der Gegensatz zu dem mechanischen Werden der Materialisten einerseits und zur ideologischen Aeusserlichkeit Gottes andererseits. Fr. erkennt die Phantasie als die Einheit und Gesetzmässigkeit im Organismus des Weltganzen wie des Einzelmenschen und sie ist es, aus der sich alle einzelnen Kräfte und Erscheinungen entwickeln. Fachmänner werden zu beurtheilen haben, in wieweit Fr. eine Grundlegung zu einem neuen System gelungen ist. Aber auch Laien werden an dem redlichen Wahrheitseifer des Verfassers Gefallen finden, der überdiess neben einer umfassenden Belesenheit auch einer Schreibweise sich rühmen darf, welche in dieser Einfachheit und Leichtverständlichkeit sonst nicht bei Seinesgleichen gefunden zu werden pflegt."

Die Grazer Tagespost Nr. 60. 1877. „Ein sehr beachtenswerthes Buch. Es präsentirt sich als ein neues philosophisches System und zwingt auch denjenigen Lesern Achtung ab, die sich mit dem Kernpunkte dieses neuen Systems nicht einverstanden erklären können, — Achtung desshalb, weil Prof. Fr. das Wesen der subjectiven Phantasie mit einer solchen Gründlichkeit und Vielseitigkeit durchforscht hat, dass dieser Theil seiner Untersuchungen einen bleibenden Gewinn für die Wissenschaft darstellt. Von tadelloser Klarheit und Ueberzeugungskraft sind auch jene Abschnitte des Buches, in welchen Fr. die Rolle kennzeichnet, welche die Phantasie in älteren, jungen und jüngsten philos. Systemen gespielt hat". . .

Die Zeitschrift Europa (1876 Nr. 51) sagt: . . . „Der Verf., dessen Name in unserer philos. Literatur einen so guten Klang hat, stellt sich die Aufgabe Wesen und Bedeutung dieses Princips zu erforschen und die Phantasie als das eigentliche Grundprincip alles Bildens und Wirkens in Natur und Geschichte aufzufassen und sie hinwiederum auch als Erkenntniss- und Erklärungsprincip vor Allem geltend zu machen. . . Bei der Bedeutung des hier so

scharfsinnig behandelten Problems seien alle philosophischen und selbstdenkenden Kreise darauf aufmerksam gemacht". . .

Die Augsb. Allg. Zeitung Nr. 352 Beil. 1876. Daselbst heisst es: . . . „Wir schliessen unser Referat, in welchem wir nur die Hauptgedanken dieses gedanken- und ideenreichen Werkes kurz hervorheben konnten, in der Hoffnung, dass nach Vollendung des Ganzen abermals Gelegenheit gegeben werden wird, auf sie zurückzukommen, um die Bedeutung dieses Werkes für die Lösung der wissenschaftlichen und praktischen Fragen für die Gegenwart bestimmter zu charakterisiren. So viel erhellt schon aus dem Mitgetheilten, dass das Werk einen vermittelnden Standpunkt zwischen den Gegensätzen unserer Zeitrichtungen einnimmt und verständigend und versöhnend zu wirken sucht, und dass am wenigsten die Theologen, wenn sie sich eine geistige Einwirkung auf unsere Zeit zu erhalten suchen, Ursache haben, dieses Werk zu ignoriren oder zu desavouiren."

Der Nürnberg. Correspondent 1877 Nr. 20. . . . „Fr. hat ein neues philosophisches Princip aufgestellt zur einheitlichen Erklärung der verschiedenen Formen des Daseins; im vorliegenden Werke stehen wir einer ganz neuen, in sich abgerundeten Welt-Anschauung gegenüber, die der Verfasser mit bewundernswerther Klarheit und Energie aus dem Grundprincip ableitet."

Die neue Hannover'sche Zeitung 1877 Nr. 11 bemerkt unter Anderm: . . . „Die Theorie E. v. Hartmann's, nach der Alles aus dem „Unbewussten" entstanden sei, findet ebenso ihre gründliche Widerlegung, wie die Schopenhauer's, wornach der „Wille" das Urprincip gewesen und die Welt im Grunde nichts sei als Vorstellung dieses dunklen „Willens". Frohschammer ist nicht nur ein gewandter Dialektiker, sondern auch ein stilfertiger Schriftsteller. Er weiss seine Gedanken so darzustellen, dass sie jeder Gebildete verstehen kann und ist dadurch vorzüglich geeignet, in grösseren Kreisen wirksame philosophische Anregung zu geben."

Die Weserzeitung Beil. v. 1. Apr. 1877 schliesst einen längeren Artikel: „Bei dem Stande der aus der alten Bahn der abstracten Speculation namentlich durch den Einfluss der Naturwissenschaften geleiteten philosophischen Frage halten wir es vollständig gerechtfertigt zur Erklärung des Weltdaseins einen Versuch mit einem ganz neuen Elemente zu wagen, der seine Legitimation in der Thatsache findet, dass derselbe ein erfahrungsmässiger, bedeutungsvoller Factor in dem Seelenleben des Menschen ist und es nur dankbar aufgenommen werden kann, wenn eine geheimnissvolle räthselhafte Seite unseres geistigen Wesens in das Licht wissenschaftlicher Behandlung tritt." —

Die Jenaische Literaturzeitung 1877 Nr. 8. . . „Zunächst hebe ich hervor, dass ich die wissenschaftliche, überhaupt ächt philosophische Gesinnung des Verfassers sehr hochschätze und mit dem Geiste, der seine Schriften durchweht, im Wesentlichen sympathisiere, insofern als er die idealen Interessen der Menschennatur in edler Weise und warm vertritt. Ferner ist es selbstverständlich, dass, wenn man auch die vom Verfasser als Grundwahrheiten seiner Weltauffassung aufgestellten Sätze und das Verfahren, dieselben als solche darzuthun, nicht acceptirt, dabei doch das viele Vortreffliche, woran es in dem umfangreichen Werke eines so gelehrten und geistreichen Verfassers nicht fehlen kann, nicht braucht übersehen zu sein."

Zarncke's Liter. Centralblatt 1878 Nr. 20. . . „Diese Proben mögen als Beleg dienen für die leidenschaftlose, objective Behandlung des schwierigen Thema's, welches bisher im Ganzen noch sehr wenig Beachtung gefunden hat. So füllt das Buch eine Lücke der psychologischen und erkenntnisstheoretischen Forschung aus. . . Die ganze Anlage erinnert einigermassen an die „Philosophie des Unbewussten", wie ja auch „Phantasie" und „Unbewusstes" nicht allzuweit auseinander gehen."

Die Rheinischen Blätter für Erziehung und Unterricht VI. 1877 (Nov.—Dez.) . . . Frohschammer blickt ebensogut wie Schopenhauer hinein in unser innores Leben, um „das Ding an sich" d. h. jenes Mehr, von dem wir redeten, zu finden. Die Natur ist fort-

währende Gestaltung und Wiedergestaltung, ein stetes Entstehen und Vergehen, ein Handeln und sich Verwandeln. Nur ein Wahnsinniger könnte daran zweifeln. Was aber in uns schafft und gestaltet, das ist die Phantasie, und da wir als die höchste Frucht der Naturentwicklung, so weit wir sie überschauen, zu betrachten sind, so wird auch wohl in der Wurzel unseres Daseins dasselbe schaffend walten, was wir in uns als das eigentlich Schöpferische empfinden. Es gibt also nach Fr. eine subjective und objective Phantasie . . . Fr. A. Lange nennt jedes philosophische System ein „Gedicht in Begriffen". Mag er Recht haben! Wenn die Gedichte nur lehrreich und erhebend sind. Und diese Eigenschaften müssen der Frohschammer'schen Arbeit in hohem Masse zugesprochen werden. Leicht wäre es zu zeigen, wie durch die Frohschammer'sche Anschauung die Pädagogik ein unerwartet sicheres und ergiebiges Fundament, wie namentlich die Fröbel'sche Erziehungsweise durch Frohschammer'sche Gedanken eine tiefsinnige Begründung erhält."

Die Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung Beiblatt: Anzeiger für die neueste pädagogische Literatur 1878 Nr. 11 schliesst das Referat über den Inhalt des Werkes mit den Worten: „Die bedeutende Stellung, welche der Verfasser der Phantasie nach ihrer productiven und reproductiven Seite im Weltprocess einnimmt, ist mit Schärfe und Sorgfalt nachgewiesen. Auch fehlt es dem Werke nicht an treffend gewählten Beispielen; überhaupt zeichnet sich die ganze Arbeit durch Schärfe und doch Einfachheit der Diction aus."

Die Literarische Correspondenz Bd. IV. Nr. 39. „Der geistvolle Verfasser der Gegenschrift gegen David Strauss: „Das neue Wissen und der neue Glaube" bietet in dem vorliegenden umfangreichen Buche den Versuch, die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses aufzuzeigen. Findet sich auch Manches darin, was ein wenig phantastisch klingt, wie bei solchem Unternehmen wohl kaum zu vermeiden war, so können wir dasselbe doch unsern Lesern wegen der Reichhaltigkeit des Gedankenstoffes und der Klarheit der Form zur Lectüre empfehlen. Vor Allem hat der Standpunkt des Verf. unsern Beifall. Bei voll-

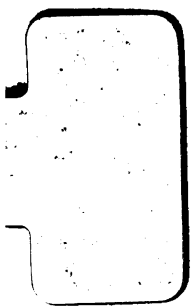
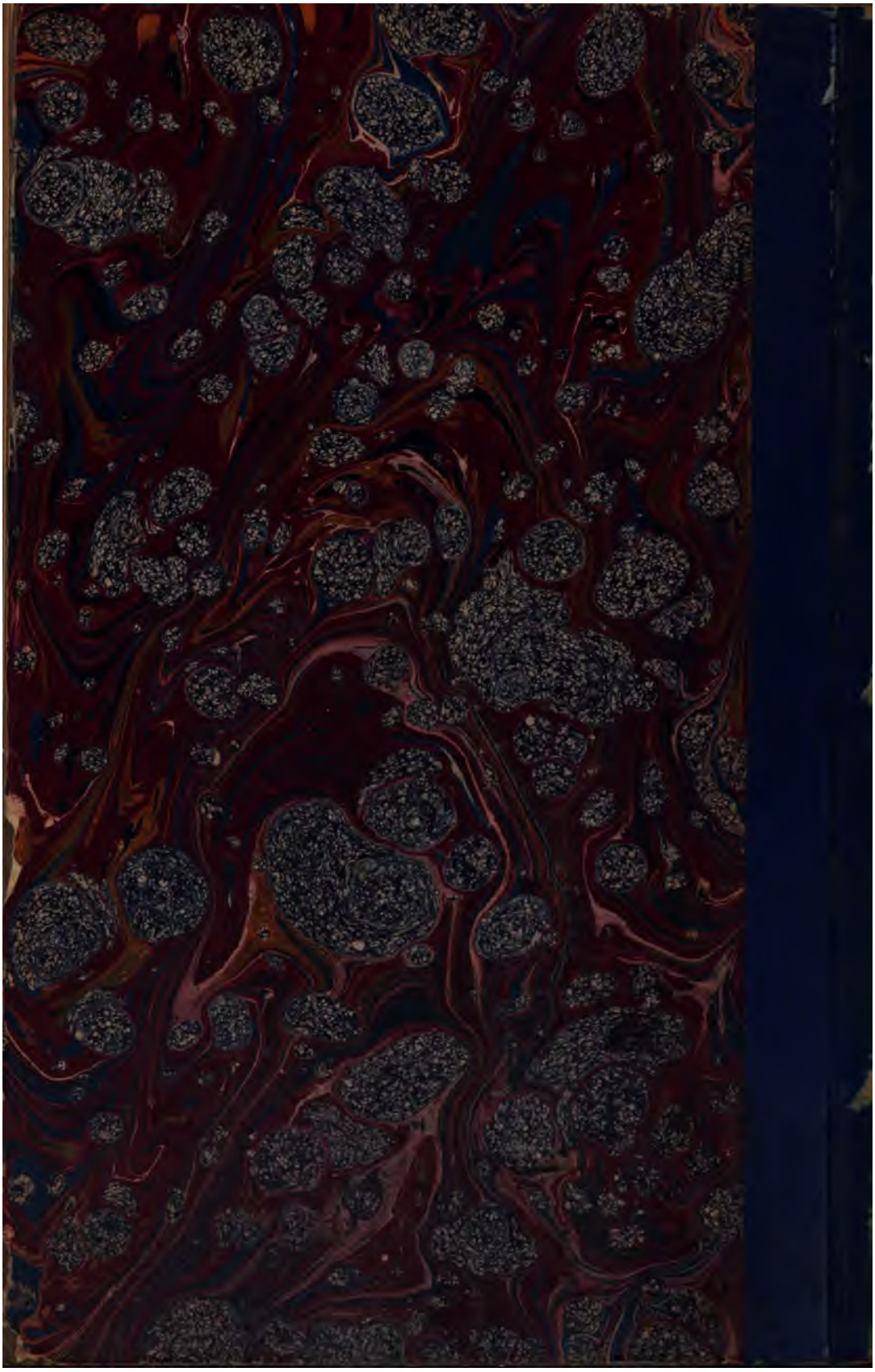
kommener Beherrschung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse, welche heutzutage für ein erfolgreiches Philosophiren unumgänglich sind, hat sich Frohschammer doch kritischen Sinn genug gewahrt, um die Schwächen der verbreiteten rein mechanistischen Erkenntnisstheorie zu erkennen". . .

Im „Ausland" (Nr. 25. 1879) sagt ein Recensent unter Anderm Folgendes: . . . „Wer die mit Kant antiquirte (?) sog. „Ontologie" noch immer als Muster hinstellt und sich von der sog. „reinen" Metaphysik nicht losmachen kann, dessen Blick wird gegenwärtig vorzugsweise hingeleitet sein auf Hartmann und Frohschammer, als die gegenwärtig lebenden höchsten Repräsentanten dieser Weltanschauung. Wägt man die ontologisch-metaphysischen Systeme beider aber wieder ihrem philosophischen Werthe nach gegen einander ab, so sinkt die Wage ein wenig zu Gunsten Frohschammers". . .

In diesem und ähnlichem Sinne haben sich — mit geringfügigen Ausnahmen — bereits mehr als ein halbes Hundert Stimmen in den Blättern über dieses Werk geäussert. Darunter befinden sich auch die bedeutendsten Fachzeitschriften des Auslandes: Filosofia delle scuole italiane (Rom), Rivista Europea (Florenz), Revue critique (Paris), Mind, Saturday Review (London), Journal of speculation Philosophy (St. Louis) etc.

Monaden und Weltphantasie.

Von demselben Verfasser in gleichem Verlage. 1879.
Preis 3 Mk. 60 Pf.

Diese Schrift (X. 181 S.) gibt im ersten Theile eine übersichtliche Darstellung des Hauptinhalts des vorgenannten grösseren Werkes und sucht Missverständnissen und Einwendungen zu begegnen; im zweiten Theile setzt sich der

Verfasser mit jenen philosoph. Systemen auseinander, welche als Urprincipien oder letzte Gründe des Weltgeschehens und aller Gestaltungen sog. Monaden in verschiedenen Modifikationen annehmen. Die Grundlage der philos. Weltauffassungen von Leibniz, Herbart und mehrerer neuester Philosophen (J. G. Fichte, Carriere, Ulrici) werden dargestellt und gewürdigt und ebenso die denselben sich annähernden Hypothesen einiger neuester Naturforscher (Preyer, Nägeli, Häckel und Zöllner).